

القيم في

الواقعية الجديدة



القيم الواقعية الجديدة

الكتاب: القيم الواقعية الجديدة
المؤلف: أحمد عبد الحليم عطية

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى / ٢٠١٠

الناشر:


للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

هاتف: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧١٣٥٧ فاكس: ٠٠٩٦١ ١ ٤٧٥٩٠٥

Email: dar_altanweer@hotmail.com

Email: dar_altanweer@yahoo.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للتجارة والطباعة بيروت / لبنان

All rights reserved, No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any means, electronic, mechanical, photo, copying, recording or otherwise, without the prior permission, in writing of the publisher.

المكتبة الفلسفية

القيم الواقعية الجديدة

الدكتور

أحمد عبد الحليم عطية



القيم الواقعية الجديدة

تتناول هذه الدراسة موضوعاً معاصراً، وفيلسوفاً أكثر معاصرة، هو بيرى الذى يعد من أبرز فلاسفة الجيل الثانى فى الفلسفة الأمريكية، والذى تكشف لنا دراسة فلسفته عن أبعاد جديدة توسع من نظرتنا، وتغير من تشكيل فهمنا للفكر الأمريكى كما يؤكد ذلك مؤرخ الفلسفة المعاصر اندرياس ريك A. Rieck.

وتتمثل أهمية بيرى فى نظر البعض فى تكوين جماعة الواقعية الجديدة، التى أسهمت بآرائها حول: طبيعة المعرفة والوعى، وتحليل العملية المعرفية، وتحليل العقل، بإرجاع كل منهما إلى مصدر أول هو ما عرف بالواحدية المحايدة. وحددت المعرفة على أنها علاقة فيما بين أجزاء هذه المادة المحايدة أما الوعى فهو استجابة للخارج أو علاقة بشيء خارجى. وهى فى ذلك تتفق مع التيارات المعاصرة كافة فى محاولتها التغلب على تلك الثنائية التى تشطر الوعى المعاصر إلى قطبين متضادين هما الذات والموضوع.

وإذا كان دور بيرى لا ينكر فى تحليل الوعى وفى نظرية المعرفة، وإسهاماته كما ذكر الباحثون تفوق ما قدمه زملاؤه فى هذا المجال، إلا أن إضافته وإسهاماته الحقيقية لا تبدو فى دراساته وأبحاثه فقط فى الواقعية الجديدة، ودحض المثالية، بل تبدو أظهر ما تكون - وهذا ما يحاول البحث إثباته - فى مجال: الأخلاق، والفلسفة الاجتماعية، والنظرية العامة فى القيمة، ذلك البحث المعاصر الذى يضم نتائج عدد كبير من العلوم الخاصة بالأخلاق وفلسفة الدين والجمال والاقتصاد والنفس، ويتسع فهمه للقيمة حتى تبدو وكأنها تشمل فلسفة الحضارة.

وإسهامات بيرى فى هذا المجال تعادل إسهامات مور G. Moore ورسل Russell فى الأخلاق، بل تفوقها وهى التى أعادت الأخلاق والقيم إلى مكانها المناسب فى الدراسة والبحث. هذه الإسهامات تجعل بيرى فى أمريكانداً لماكس

شيللر وهارتمان في ألمانيا، ولافيل ولوسين في فرنسا فيلسوفاً عملاقاً ينبغي دراسته. والبحث في القيم على نحو ما ظهر ذلك في النظرية العامة وفي آفاق القيمة يرادف عنده البحث في فلسفة الحضارة. ويبدو وكأنه بحث في فلسفة الدين حيث يتطابق الخير الأقصى مع فكرة الألوهية. وعمق يرى وتنوع مصادره يجعل قارئه يظن أن يصيغ نظرية في القيمة من خلال تاريخ الفلسفة. وفي الحقيقة أنه يوظف كل المحاولات السابقة في الوجود والمعرفة والأخلاق ليحدد مفهوماً معاصراً عن القيمة. هذا المفهوم هو إجابة لسؤال لم يطرحه أحد من منظري وفلاسفة الأخلاق بالمعنى التقليدي، يدور حول معنى القيمة في مفهومها الشامل الذي يمكن أن ينطبق على القيمة الاقتصادية والأخلاقية والجمالية والدينية والعلمية.

وبالنسبة إليه، ليس هناك بين فلاسفة الأخلاق في مدارسها المختلفة قديمها وحديثها من فهم القيم هذا الفهم العام أو طرح السؤال الشامل حول ماهيتها مما جعله يتناول مختلف الآراء في فهم الخير (القيمة) بدءاً من الفهم الميتافيزيقي لدى أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وتوماس الأكويني، ومروراً بالرواقية، ثم الفهم الأبستمولوجي في المثالية الحديثة لدى كانط وأتباعه: فشته وفندلباند، حتى يصل إلى الآراء الأخلاقية المعاصرة محاولاً أن يبين فهمه الخاص للقيمة.

وإذا كان يرى يحاول من أجل أن يصيغ فهمه لنظرية عامة أن يستعرض المحاولات السابقة عليه في إثارة السؤال فإن هذا البحث يتابع يرى في محاولته من جهة، ومن جهة أخرى يربط أفكاره المختلفة في القيم والجمال والأخلاق بآراء أخرى لم يتعرض لها يرى، لكنها تلتقى معه إيجاباً وسلباً في نفس ما يطرحه من أفكار.

والحق إن دراسة القيم تواجه صعوبات كبيرة منها ضرورة التصدي للاتجاه السائد الذي ينكر إمكانية دراسة القيم، والمتمثل في مختلف المدارس الوضعية التي نشأت في بداية القرن وعكست أزمة وتعدد معايير التقييم - ومن عدم وجود مقياس للتقييم - ومن ثم انكرت المجال ككل.

وأيضاً فمحاولة صياغة نظرية عامة ينبغي أن تشمل النتائج المعترف بها في مجالات العلوم المختلفة، وذلك بتجاوز الصعوبات النظرية والمنهجية داخل كل علم يتضح ذلك ببيان محتويات هذه الدراسة التى تشمل ثلاثة أبواب أساسية ومقدمة وخاتمة.

تمهد المقدمة لموضوع البحث وتحدد الإطار العام له.

وبالباب الأول: "المدخل إلى الواقعية الجديدة" هو محاولة لعرض الأساس النظري الذى تقوم عليه فلسفة القيم الواقعية الجديدة ويتكون من فصول ثلاثة:

الأول: موقف الواقعية الجديدة من الفلسفات المختلفة في الفكر الأمريكى والتي ينبغي التصدى لها قبل عرض الواقعية. وأولى هذه الفلسفات المثالية وهى التيار السائد في الفلسفة، الذى كان رويس J. Royce من أقوى المدافعين عنه في البيئة الأمريكية والذي نشأت الواقعية الجديدة من خلال تفنيد انتقاداته للواقعية، ودور بيرى هنا لا ينكر في بيان أخطاء المثالية وفي مقدمتها مأزق التمرکز حول الذات.

ويأتى بعد ذلك المذهب الطبيعي الذى اتخذ شكلين يطلق عليهما بيرى الطبيعية الساذجة، أو المادية، والطبيعية النقدية (الوضعية) وكل من هذين الشكلين نشأ بتأثير العلم كما نشأت المثالية بتأثير عوامل دينية.

والاتجاه الثالث: البراجماتية التى تتلمذ بيرى على أشهر فرسانها وهو وليم جيمس ولهذا السبب عد البعض فلسفة بيرى رافد من روافد فلسفة جيمس البراجماتية، ويحاول البحث أن يبين أن جيمس أقرب للواقعية - خاصة في مرحلته المتأخرة، وليس العكس.

أما الفصل الثانى فهو يتناول تكوينه جماعة الواقعية الجديدة ويتناول نشأتها في بداية هذا القرن كاتجاه في الفلسفة يحذو حذو العلماء في العمل الجماعي، ويتبنى منهج العلم في تناول المشكلات وتحليلها مشكلة تلو أخرى. ومن هذا فهم خطأ أن الموضوع الوحيد للواقعية الجديدة هو دراسة المعرفة، أو فقط تحليل "العلاقة"

الإدراكية بين الذات والموضوع. إلا أن هذا التحديد المنهجي لنقاط الدراسة عند الواقعيين لا يعنى اقتصار أبحاثهم على جانب واحد فقط، ففلسفة بيرى فى القيم وكتاباتة الاجتماعية تفوق ما قدمه فى نظرتة المعرفة. ويبين هذا الفصل اتجاهات الواقعيين الجدد ومبادئهم المشتركة التى أعلنوها فى بيانهم الأول ومجلدهم الثانى وهى:

أولاً: القول باستقلال موضوعات المعرفة عن الذات العارفة، وتبنى فلسفة الحس المشتركة الاسكتلندية مع تطويرها.

ثانياً: القول بواقعية بعض الكليات، أى الأخذ بالواقعية الأفلاطونية.

ثالثاً: الأخذ بالواحدية الابستمولوجية، أو فورية الإدراك على العكس من ديكرت ولوك أصحاب النظرية التمثيلية.

وبالإضافة إلى نقاط الاتفاق بينهم كانت هناك نقاط اختلاف تسببت فى تفرق الجماعة وقيام الواقعية النقدية كرد عليهم.

ويأتى الفصل الثالث الذى خصص لبيان اتجاهات بيرى فى المعرفة وتحليل الوعى وقوله بالاستجابة المحددة التى تقترب من رأى هوسرل E. Husserl فى القصدية، ورأى الوجودية وخاصة سارتر فى الوعى.

ويشمل الباب الثانى: "النظرية العامة فى القيمة" أربعة فصول. أولها عن طبيعة القيمة وتعريفها. فى هذا الفصل بيان لمفهوم القيمة العامة (التكاملية فى الفكر المعاصر)، وكيفية نشأة هذا المفهوم، والعوامل التى أظهرت الحاجة الملحة له وقد حددها البحث فى عاملين:

الأول: حضارى يتعلق باهتمام البشر بقيمهم فى أوقات الأزمات فقد ظهر البحث فى القيم فى بدايات نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين ومواكب ذلك من مشاكل وأزمات شهدتها البشرية فى هذه الفترة ومن هنا كانت النظرية العامة للقيمة محاولة لإيجاد معيار يتجاوز المعايير الجزئية المتعددة والنسبية المتناقضة للقيمة.

والعامل الثانى: أكاديمى نشأ بتأثير الفلسفة وعلم النفس الألمانين خاصة لدى لوطزه ورتيشل وبرتنانو، ومنستربرج ونيتشه ومناقشة قضية هذه التأثير ومداه.

ونعرض بعد ذلك للمعايير والشروط المختلفة لتعريف القيمة والتي يمكن تحديدها فى ثلاثة هى: لغوية، ومنطقية، وتجريبية. وبناء على هذه المعايير يفند بيرى آراء المدارس المختلفة التى تنكر إمكانية إدراك القيمة وفى مقدمتها الوضعية المنطقية عند كارناب وشليك، والمدرسة الانفعالية عند ليزلى ستفنسون، والاتجاه الحدسي لدى مور وديفيد روس واتجاه فلاسفة اللغة العادية وغيرها.

ويأتى الفصل الثانى وموضوعه الاهتمام وتتبع فيه هذه الفكرة فى الفلسفة المعاصرة لدى الطبيعيين الأخلاقيين مثل برول، وديفيد ايكن، وباركر، سانتيانا، ثم تولمان وبيير اللذان أكملتا نظرية بيرى فى القيمة فى مجال علم النفس حيث يتخذ مفهوم الاهتمام صبغة غرضية نحو هدف معين. بحيث يكون الاهتمام علاقة بين الذات وهذا الشيء كما كانت المعرفة علاقة بين الذات والموضوع.

وفى هذا الفصل بيان للمحاولات السابقة التى تقترب من مفهوم الاهتمام وفيه عرض للمفاهيم المختلفة لعلاقة القيمة بالاهتمام ويتناول رأى الميتافيزيقي القديم الذى يحدد الرغبة بالإرادة أو الحب الضمني لله كما لدى أفلاطون والأكويني، ثم رأى الرواقية فى الرغبة المتطابقة مع الطبيعة، ثم المثالية الحديثة أو الشكل المعرفى للإرادة لدى كانط وأتباعه، ثم الشكل الأخلاقي للإرادة عند فندلباند ومتستربرج وبرتنانو ومينونج.

وفيه يناقش أيضاً رأى مدارس اللذة والمنفعة العامة ورأى صمويل الكسندر الواقعي الإنجليزي. وفى نهاية الفصل تعرض لقضية تتعلق بصميم مذهب بيرى فى القيم وهى هل الاهتمام ذو طابع ذاتي أو موضوعي؟ وقد انقسم المفسرون والشرح حول ذلك كثيراً مما دفعنا إلى مناقشة وجهات النظر المختلفة: الذاتية والموضوعية، والخروج من ذلك بتفسير يتفق وطبيعة فهم بيرى. وهو تفسير واقعي (ذاتى - موضوعي). وهذا التفسير لم نتوصل إليه إلا بعد عرض الاهتمام والعناصر المختلفة المكونة له من عناصر إدراكية ونزوعية ووجدانية - وهذا موضوع الفصل الثالث.

الفصل الرابع: نعرض لنظرية "القيمة المقارنة" والتي تحدد مفهوم "السعادة التوافقية" محور القيم، وبعبارة ثانية فهذا الفصل دراسة لمفهوم الخير الأقصى وتحديد الطرق الإجزائية والمقاييس التجريبية التي تحدده وتجعل من هذه النظرية صياغة معاصرة لمذهب المنفعة العامة الذي عدل على ضوء تفسير بيرى النفعي لمفهوم الواجب الكانطي.

هذا الفصل يتحدد معنى القيمة وطبيعتها ويأتى الباب الثالث والأخير في فصلين ليطبق هذا الفهم على مجالات الفن والأخلاق.

الأول: عرض للاهتمام الاستطقي (الجمالي) وتحديد خصائص هذا الاهتمام الذي يعد بمثابة الدافع إلى إبداع الفنون الجميلة وتمييزها عن الفنون النافعة واستقلالها عن مجالات السلوك والإدراك، وهذا يستدعي تناول العلاقة بين الفن والمنفعة من جانب ثم الخير والجمال أو الفن والأخلاق من جانب آخر. وهذا يتطلب تحديد مكان الاهتمام الاستطقي من الاهتمامات الكلية للحياة. وفي النهاية تعقيب عن امتداد مفهوم الاهتمام الاستطقي لدى من دراسي الجمال الأمريكيين.

وقد تتبعنا في هذا الفصل تحليلات بيرى للفن، والاهتمام الاستطقي، الذي توصل إلى أصوله لدى "سانتيانا" أستاذ بيرى السابق في هارفارد، الذي درس له "الإحساس بالجمال 1897". والذي ظهرت أفكاره في آفاق القيمة، وأن كان بيرى لم يذكر لنا هذه الأصول والمصادر. حتى بدأ كأنه لا يهتم بالقيمة الجمالية بدعوى اهتمامه بالقيمة العامة على العكس من معاصره دويت باركر. ومع أن بيرى لم يكتب في الجمال سوى فصل وحيد لم تتجاوز صفحاته الثلاثين، فإن الفصل الحالى يحاول تتبع القضايا المهمة التي أثارها بيرى، ومقارنتها بغيره من الفلاسفة الذين اتفقوا معه إيجاباً أو سلباً مثل كل: سانتيانا، والكسندر وكروتشه وديوى.

وإن كان الجمال يقوم على اهتمام أستطقي يبرز ذاتية الإنسان فإن ذلك يتكامل بالاهتمام الأخلاقي الذي يبين اجتماعية الإنسان، وذلك في الأخلاق وهى موضوع الفصل الثانى من هذا الباب، وفيه بيان لفهم بيرى للأخلاق، وانتقاداته للمفاهيم والمذاهب الأخلاقية الخاطئة مثل: أخلاق الزهد التى سبق انتقدها نيتشه في

جينا لوجيا الأخلاق وأخلاق السلطة وهو الموضوع الذى تمحورت حوله أبحاث ميشيل فوكو والأخلاق الصورية (الحرفية) والطوباوية وغيرها من المفاهيم أحادية الجانب التى تتعارض مع فهم يرى التكامل للخير والقيمة، والذى تمثل فى نظرية السعادة التوافقية، وفى تصور الخير الأقصى وإمكانية تحقيقه، والذى حاول جاهداً بيانه عن طريق تجريبى وذلك بعد عرض البراهين المختلفة للمعرفة الأخلاقية والذى يتحدث بى انطلافاً من (كما لو) أنه موجود. وهو فى النهاية يكاد يكون قريباً من فكرة الألوهية ولكنها هنا على مستوى تجريبى.

أحمد عبد الحليم عطية

الباب الأول

مدخل إلى فلسفة رالف بارتون بيرى الأساس النظري لفلسفة القيم

تمهيد

موضوع هذا البحث فلسفة القيم أو "النظرية العامة للقيمة" في الفلسفة الواقعية الجديدة الأمريكية، وهي أحد اتجاهات الواقعية المعاصرة، التي ظهرت في بداية هذا القرن في كل من إنجلترا وأمريكا لدى كل من: مور ورسل والفرد نورات وايتهد وصمويل الكسندر ولدى العديد من المدارس الواقعية في الولايات المتحدة، الواقعية الجديدة، والواقعية النقدية، التي يظن أن مباحثها الفلسفية تدور حول الاستمولوجيا وتحليل المعرفة الإنسانية وإن كنا نجد لدى هؤلاء الواقعيين اهتماماً بالقيم، لدى الكسندر، ورسل ولدى الواقعية الأمريكية الجديدة خاصة النظرية العامة التي قدمها الفيلسوف المعاصر رالف بارتون بيرى R.B. Perry (1876-1957). والذي يعد أبرز أعضاء الواقعية الجديدة الأمريكية، بما قدمه من كتابات في نظرية المعرفة الواقعية، وفي نظرية القيمة وفي الفلسفة الاجتماعية وفلسفة الحضارة التي طابق بينها وبين آفاق القيم. وهو في كل هذه المجالات من أهم نقاد الفلسفة المثالية، ومكانته في الفكر الأمريكي لا تنكر⁽¹⁾ خاصة بالنظر إلى إسهاماته في القيم، حيث تعد نظريته بحق علامة بارزة في

(1) غالباً ما يقتصر مؤرخو الفلسفة الأمريكية على ذكر الفلاسفة الكلاسيكيين الأمريكيين فقط من أمثال: جيمس، وبيرس، ورويس وسانتيانا، انظر في ذلك كتاب Max H. Fisch Classic

تطور هذا الفرع من فروع الفلسفة في الفكر المعاصر. "فقد كانت نظريته العامة في القيمة واحدة من أكثر العروض نسقيه، إذا قورنت مع كل النظريات الطبيعية في الحكم الأخلاقي التي قدمت في الولايات المتحدة"⁽¹⁾.

ونظراً للارتباط الوثيق بين نظريته في القيم وفلسفته الواقعية، فسأحاول بيان العلاقة بين هذه وتلك وسأحاول أيضاً شرح الأساس الواقعي للنظرية العامة للقيمة، وذلك بعرض لفلسفته ولموقفها من الاتجاهات المعاصرة لها من: مثالية وبراجماتية وطبيعية، تلك الاتجاهات التي يمثل نقده لها من جانب، وإسهاماته الواقعية من جانب آخر المدخل الطبيعي لفلسفته في القيم.

ولد بيرى في 3 يولييه 1876 في بولتمى في فرمونت بنيو انجلند، والتحق بجامعة برنستون، وعلى الرغم أنه كان متجهاً منذ البداية إلى دراسة اللاهوت إذ كان مشبعاً بعاطفة دينية قوية إلا أنه تحول إلى الفلسفة حين التحق بهارفارد والحق إن هذا الانتقال كان ذا أثر عميق وبعيد النتائج في حياته وفلسفته، فقد كان هذا الانتقال رحلة روحية خطيرة وتحولاً واضحاً بالنسبة له يقول: "لقد انتقلت من الإيمان إلى النقد، حيث حدث هنا ولأول مرة شيء ما في عقلي، لقد وجدت أخيراً طريقة تمكنني من أن أفكر بحرية، ومع ذلك أظل خيراً" ويضيف أن "هذا ما جعله شغوفاً بالفلسفة الأخلاقية منذ البداية وهو السبب

Almerican Philsosphers وأيضاً كتاب Seven Sages لمؤلفه H.B. Van Wesep. ومع ذلك فهناك محاولة حديثة لعرض آراء الجيل الثاني من الفلاسفة الأمريكيين، الذين قدموا إسهامات تعادل الجيل الأول أن لم تكن تفوقه قدمها اندريا ريك Andrew Reck الذي يذكر أن كل من بيرى وايربان W.M. Urban وهوكنج Hooking وباركر، وبراييت مان قد أسهم كل واحد منهم بدرجات جديرة بالاعتبار في التطورات المعاصرة في الفكر الأمريكي خاصة بيرى في نظرية القيمة. وهو يرى أن بيرى، ووايتهد وهوكنج كمجموعة قد لعبوا دوراً كبيراً في تخليد العصر الذهبي للفلسفة الأمريكية

Andrwe Reck, Recent American Phil, Pantheon books a Division of House, New York 1964, p. XX, p. 43.

Charls Frankel, George Brozlier (Editors): The Golden Age of American Phil, New York, (1) 1964. p. 425.

الذى يكمن وراء توسعه في هذا المجال حتى احتوى مملكة القيم" (*).

وقد حصل على الماجستير عام 1897 وعلى الدكتوراه 1889 من جامعة هارفارد، التى ظل يدرس بها منذ سنة 1902 حتى أحيل للتقاعد عام 1946. وقد شغل منذ البداية بالرد على المثالية وكان ذلك عام 1901 فى مقالته "دحض الأستاذ رويس للواقعية والتعددية" Pro. Royce's Refutation of Realism and Pluralism وذلك بمجلة دى مونست The Monist وكون مع زملائه الواقعيين مجموعة نشرت بعد عدة اجتماعات مشتركة فى يوليو 1910 ما أطلقوا عليه "البرنامج والبيان التأسيسي الأول لسة من فلاسفة الواقعية الجديدة" Program and First Platform of six Realistic وكان بيرى قد ألقى فى هذه الفترة أول قذيفة استهل بها المعركة ضد المثالية. وهى مقالة عن "مأزق التمرکز حول الذات. The ego-Centric Predicament، ولم يمض عامان على عملهم الأول حتى ظهر لنفس المجموعة مجلدهم المشترك الثانى "الواقعية الجديدة: دراسات تعاونية فى الفلسفة" فى يوليو 1912 الذى كان بداية معرفتهم فى دوائر الفلسفة بهذا الاسم وقد أسهم فيه بيرى بمقالته عن النظرية "الواقعية فى الاستقلال" Realist theory of independence.

وفىما يتعلق بأحداث حياة بيرى فقد انتخب 1920 رئيساً للقسم الشرقى للجمعية الأمريكية، وحاضر فى الجامعات الفرنسية سنوات 1921، 1922، وظل بعد سنة 1930 أستاذاً لكرسى الفلسفة بها فأرد وإخراج كتابه الضخم "أفكار وشخصية وليم جيمس" فى مجلدين عام 1935 الذى نال جائزة بولتيزر للسير الذاتية 1936، ونال أيضاً عدة أوسمة ونياشين، ودرجات شرفية من جامعات

(*) هناك شيان ظلا ملازمين لبيرى طويلاً: الفكر النقدى الذى قاده للواقعية والخير الأخلاقي الذى وجه للقيم، وكان أشكاله هو تحقيق التوفيق بين هذين الجانبين، وينعكس ذلك بشكل أدق داخل نظريته فى القيمة التى تحاول التوفيق بين المنفعة العامة من جانب والواجب من جانب آخر. وهو ما سيتضح بصورة بارزة لدى الفيلسوف الأمريكى المعاصر جون رولز فى نظريته عن العدالة (أنظر):

B.R. Perry: Realism in Retrospect, in Montague & Adams (Ed.) Contemporary American Philosophy Vol. 2, New York, 1930, pp. 195-204.

كلارك وكولومبيا وهارفارد وبنسلفانيا. وفي سنة 1939 نال أيضاً وسام استحقاق من رتبة فارس وألقى محاضرات سبنسر تراسك بجامعة برنستون، وأيضاً بجامعة انديانا سنة 1937، حيث صاغ حصيلة دروسه فيها في كتابه "من نفحات وليم جيمس In Spirit of W. James" (*)، وظل يحاضر بهارفارد حتى أحيل للتقاعد سنة 1946 وألقى محاضرات جيفورد للدين الطبيعي بجلاسجو عامي 1947 / 1948 ومن دروسه فيها قدم كتابه "آفاق القيمة" Realms of Value عام 1950 الذي يمثل مع كتاب "النظرية العامة للقيمة"، نظريته التجريبية البارزة في الفكر الأمريكي في مجال القيم والتي تمثل إسهام الواقعية الجديدة في القيم. وصدر "إنسانية الإنسان" 1956، وظل يحمل لقب أستاذ الفلسفة الفخرى لكرسي ادجار بيرس طوال حياته حتى توفي في كبرديج في 22 يناير 1957.

وقد تعددت إسهامات بيرى في الفلسفة وتاريخ الفكر الأمريكي، لكن هذا لم يمنعه من المشاركة في الحياة العامة والاهتمام بالقضايا الاجتماعية، ونستطيع أن نبتين ثلاث اتجاهات أساسية تدور حولها كتاباته: الأول هو اتجاه تكنيكي أكاديمي في الفلسفة تمثل في الواقعية الجديدة ونظرية القيمة، والثاني دراسات تتعلق بالفكر الأمريكي، والثالث كتاباته عامة اجتماعية تتناول قضايا الديمقراطية⁽¹⁾. ويتمثل اهتمامه بالقضايا العامة في دفاعه عن الديمقراطية إبان خدمته كضابط في الجيش أثناء الحرب العالمية الأولى في لجان التعليم والتوعية والدفاع عن الديمقراطية.

وقد أصدر الكثير من المؤلفات التي تعالج المشاكل الملحة التي تواجهها بلاده، ومن ذلك مشاركته في الصراع ضد الفاشية والنازية، وما قام به في الجهود نحو تنظيم سلام عالمي⁽²⁾. ولقد قام باستخدام الفلسفة في التعليق بنشاط وبطريقة

(*) وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية.

Andrew Reck, Ibid, p. 3. (1)

Muolder Sears, shladach. The development of American Philosophy, Houghton Vifflin (2)
Company, p. 511.

عملية على القضايا الملحة في العالم على اتساعه.. ومن هنا وصف بأنه كان بطلاً شجاعاً، في الحرية المدنية، والحرية العقلية، وقدم في كل من الحرب العالمية الأولى والثانية عروضاً فلسفية للقضايا الراهنة⁽¹⁾.

ولازالت نظريته في القيمة محور حوار هام في الفكر منذ تقديم ولبر مارشال ايربان دراسته الكلاسيكية "التقويم؛ طبيعة وقوانينه" وهو ما يظهر في كتابات جون ديوى ودويت باركر عن نظريته في القيم هذه النظرية التي لم تلق الاهتمام الكافي في الثقافة العربية والدراسات الأكاديمية في مجال الفلسفة وعلم النفس والاجتماع، وذلك لسيادة الاتجاهات الوضعية في الفكر العربي - التي كان بيرى من أكثر نقادها منهجية. ومن هنا جاءت هذه الدراسة التي نقدمها لأول مرة في العربية عن "القيم في الواقعية الجديدة" للتعريف بهذه الإسهامات الفلسفية في مجال القيم.

(1) Charls Frankel & George Borlier, Ibid, p. 452, Andrew, Reck, p. 7.

الفصل الأول

موقف الواقعية النقدي من الاتجاهات الفلسفية المخالفة

أولاً: نقد المثالية:

تظهر سمات الفلسفة الواقعية الجديدة في جانبين: الأول هو نقد للاتجاهات الفلسفية المختلفة الموجودة على مسرح الفكر الأمريكي من مثالية وبراجماتية ووضعية، والثاني وهو الموقف الإيجابي والذي يتمثل فيما قدمته من نظريات متعددة في تحليل العقل والعملية المعرفية واستقلال موضوعات المعرفة عن العقل المدرك.

وفي هذا الفصل بيان موقف الواقعية الجديدة النقدي من الاتجاهات المختلفة وفي الفصلين القادمين توضيح للجانب الإيجابي المتمثل في تكوين جماعة الواقعية الجديدة، ولأهم المبادئ المشتركة بينهم وما أسهم به يرى من جهود ونظريات تميزه عن بقية الجماعة الواقعية الجديدة. وكما يتضح من كتابه "الاتجاهات الفلسفية الحالية" *Present Philosophical Tendencies*، الذي لا يحتوي فقط على تفسير للواقعية الجديدة، حيث يتأكد موقفه الأساسي، لكنه يقدم أيضاً تصنيفاً للأنماط الفلسفية الرئيسة⁽¹⁾. وينبغي أن نؤكد هنا أنه في الفترة التي قدم فيها يرى كتابه كانت المثالية الفلسفية على وشك الغروب.

وعلاقة واقعية يرى الجديدة بالمثالية والبراجماتية قديمة تعود إلى أيام دراسته في

R.B. Perry, *Present Philosophical tendencies, a Critical survey of Naturalism, Idealism, (1) Pragmatism and Realism together with synopsi of the philosophy of W. James*, Longmans Green & Co., New York 1912.

هارفارد وتمثلت هذه العلاقة في حوار الدائم مع أهم ممثلي هذين الاتجاهين جوزيا رويس ووليم جيمس. وربما ترجع هذه العلاقة إلى فترة وجوده في برنستون قبل هارفارد. فانتقال بيرى إلى هارفارد مسألة يجب العناية بها في هذا السياق فهذا التحول كما يقول جوزيف بلو: "لم يكن جانباً هاماً من سيرة بيرى فقط، ولكنه كان أيضاً عاملاً حيوياً في ظهور فلسفات واقعية جديدة، ونقدية في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر في أمريكا فقد كان العصر، هجوم على المثالية. وكان بيرى واحداً من المهاجمين والناقدين لها ومضى من النقد إلى بناء موقف فلسفي على أساس واقعي"⁽¹⁾ وهذا التحول في حياة بيرى وفلسفته جاء نتيجة لمعاناة وقلق روحي سيطرا على تفكيره أثناء وجوده ببرنستون، حيث درس على يد كل من ماكوش (1811-1894) الواقعي الذي نقل واقعية ريد الاسكتلندية إلى برنستون وأيضاً على يد جيرمي أرموند (المثالي التقليدي وعن طريقها تعمق في داخله التناقض بين هذين الاتجاهين) ويتأثير من قراءته لامرسون (1803-1882) وكارلايل (1795-1881). تلك القراءة التي أمدته بإنعاش فلسفي وزهد عن الميتافيزيقا الترنسندنتالية. وفي هارفارد تجسد هذا التناقض في صراع فكري داخلي تمثل في حيرته بين قطبين متقابلين هما: جوزياريويس ووليم جيمس.

يقول بيرى: "لقد كانت هارفارد في أواخر التسعينات (من القرن التاسع عشر) بالنسبة لمعظمنا اختياراً بين جيمس ورويس. فقد درس لنا بالمر الأخلاق، وكان سانتيانا صاحب معالجات تاريخية وناقداً، وبالإضافة إلى منسبرج وافريت اللذين كانوا جميعاً عناصر مهمة في الصورة، ولكن بخصوص الأسس سواء تلك الخاصة بالمذهب أم المنهج ومزاج العقل، فقد كان هناك أما طريقة رويس أو طريقة جيمس"⁽²⁾.

ويتبين من هذا النص الجو الثقافي الذي درس فيه بيرى في هارفارد وأهم

J. Blau, The Man and Movement in American Philosophy, Prentice- Hall, Inc, New York, (1) 1935, p. 384.

R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 195. (2)

المؤثرات التي كونت في النهاية موقفه الواقعي. فجورج هوبرت بالمر المثالي المعتدل وأستاذ مادة الأخلاق أخذ عنه بيرى أسلوب التدريس وقام بإلقاء بعض المحاضرات (في شبابه) كمساعد له⁽¹⁾. وتأثر أيضاً بسانتيانا⁽²⁾، يقول ريك إن أفكار سانيانا إذا ما كانت تستقر في أي مكان خارج فلسفته فإنها تكون موجودة بشكل معدل في نظريات القيمة لدى بيرى باركر ولدى الواقعيين النقديين وهذا ما يؤكد بيرى في النظرية العامة للقيمة برغم اختلافها في نظرية المعرفة.. ففكرة بيرى عن القيمة كما يقول: نادراً ما وجدت تعبيراً ثابتاً وواضحاً تماماً لكنها تصل إلينا في عمل مبكر لسانتيانا الإحساس بالجمال 1899".

ودرس على هوجو منستربرج، الفيلسوف الألماني الذي يعد امتداداً لريكرت وفندلباند فلاسفة الفشتية الجديدة. وتأثر به خاصة فيما يتعلق بنظريته في القيمة⁽³⁾ أما التأثير المهم فقد كان مصدره رويس وجيمس يقول ريك: "إن رويس الذي غالباً ما نبذت فلسفته على أنها شاذة بالنسبة للمسرح الفلسفي الأمريكي. قد مارس تأثيراً كبيراً على الفلاسفة الذين جاءوا بعده"⁽⁴⁾. وهذا ما يؤكد بيرى، فرويس منيع، لا يمكن مقاومته، وكان الاستسلام له أمراً سهلاً حيث كان آخر أفراد الجنس القوى، عززت كتاباته بنصوص من برادلي (1846-1924) وجرين (1836-1882) وكانط العظيم يعترف بيرى "بتأثير رويس عليه وهو التأثير الذي ظهر في مجال الأخلاق، خاصة مفهوم الواجب"⁽⁵⁾، إلا أن التأثير الأكبر أتى إليه من

(1) Ibid, p. 195.

وانظر أيضاً في هذا كلا من لوسيان برايس: محاورات الفرد نورا وابتهد، ترجمة محمود دار المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين القاهرة لسنة 1916 ص 89، 98، وبيرى أفكار وشخصية وليم جيمس الترجمة العربية د. محمد علي العريان الدار القومية مصر ص 223.

(2) وأنظر أيضاً الفصل الأول من الباب الثالث من هذه الرسالة.

(3) R. B, Perry: Realism in Retrospect, p. 196, Risier Frandzi: What is value? open court publishing company 2 Edition 1974, p. 49.

Andrew Reck, Ibid, p. XVI. (4)

(5) يعترف بيرى بأن رويس أثر تأثيراً عظيماً عليه أثناء دراسته في هارفارد وانعكس هذا التأثير في تناوله للواجب الأخلاقي (أنظر آفاق القيمة ص 126) لكن بيرى بعد ذلك مباشرة أن تأثير جيمس عليه كان أقوى.

جيمس، الذى كانت لديه الجرأة فى انتقاد المطلق ومنذ ذلك الحين تحطم سحر المثالية المطلقة إلى الأبد بطريقة لا يمكن إصلاحها⁽¹⁾ ومنذ هذه اللحظة ابتعد بيرى تماماً عن المثالية بفضل جيمس الذى طلب منه أن يتحرر من إغلال كانط المثالية التى عوقت حركة الفلسفة لسنين عديدة ومن هنا اتخذ بداية طريقه نحو الواقعية⁽²⁾ بواسطة براجماتية أستاذه التى تجاوزها فيما بعد. هذا فيما يتعلق بعلاقته الأولى بكل من المثالية والبراجماتية. وفى بيان موقفه من هذه الفلسفات ونظراً لرسوخ المثالية كمذهب كتب له البقاء طوال تاريخ الفلسفة حتى بدأ وكأن هو الفلسفة سوف نتناوله الآن ثم بعد ذلك: علاقة بيرى براجماتية جيمس.

لقد تجمعت تقاليد المثالية المختلفة من مذاهب برادلي وجرين وكانط وهيغل فى فلسفة رويس؛ يرى مورس كوهن: "أننا إذا تغافلنا عن المصطلحات التقليدية التى تميز الواقعية الجديدة عن المثالية فإننا سوف نجد أن الفروق بين الواقعية الجديدة وفلسفة رويس طفيفة جداً"، ويلاحظ بسمور J. Passmor فى هذا الصدد أن هناك فى فلسفة كل من جيمس البراجماتي أستاذ بيرى ورويس المثالي عناصر من الواقعية الاسكتلندية. الذى عد فيلسوف المثالية الأول بلا منازع فى أمريكا. وهناك من الباحثين من يحاول التقريب بين فلسفة بيرى الواقعية الجديدة وفلسفة رويس المثالية بتضييق الهوة بينهما⁽³⁾، ومع ذلك فإن هذه المحاولة للتقريب بينهما على الرغم طرافتها لا تبين فقط إلا مدى قوة فلسفة رويس وخصوبتها فيما يتعلق باتصالها بالرياضيات، ومدى الارتباط بينها وبين فلسفة بيرى التى تأثرت بها أثناء تتلمذ الأخير على رويس. إلا أنها لا تغير من الموقف الأساسي الذى اتخذه بيرى تجاه كل من المثالية والبراجماتية. فقد انحاز مؤقتاً إلى جانب جيمس، ليكمل تلك الجهود التى سعى بها هذا الأخير للتغلب على فلسفة المطلق كما

(1) R. B. Parry Realism in Retrospect. P. 187 New Haven 1938.

(2) Ibid, p. 189.

(3) أنظر:

Moris Cohen: Studies in philosophy and Science, Frederick Vanger Publishing Co, New York 1949, pp. 133-138.

J. Passmor, Hundred Years of Phil, Pelican Book, 1966, pp. 259-260.

تمثلت لدى رويس. وكأنها أراد تحقيق ما كان يأمله جيمس الذي يقول في رسالة منه إلى رويس: "أن أقصى ما ينشده مثلي الأعلى في طموحه هو أن أصبح قاهرًا وغالبًا ويقول التاريخ عنى أنني قاهر رويس"⁽¹⁾ وإلى هذه الفلسفة وتماسكها ونقدها لأسس الواقعية يرجع الفضل الأول في قيام الواقعية الجديدة، التي قامت كرد على الموقف المثالي لدى رويس مما جعل ويسترمارك Werkmeister يشير إلى أن تطور الواقعية كان استجابة مباشرة لنقد الواقعية التي نشرها رويس، فمقالة بيرى - التي نشرها في بداية حياته الفلسفية وهو لم يتجاوز الخامسة والعشرين في سنة 1901 - "دحض الأستاذ رويس للواقعية والتعددية" كانت المرة الأولى التي يدافع فيها واقعيون أمريكيون عن الموقف الإنساني، حيث أكد أن الواقعي يعتقد أن الواقع Reality هو دلالة على شيء معطي مستقل عن نوع الأفكار التي يمكن أن يتشكل منها⁽²⁾، وذلك ردًا على اتهامات المثالية للواقعية، وعلى رويس الذي كان قد انتقد الأسس الابستمولوجيا للواقعية في المجلد الأول من كتابه "العالم والفرد" The world and the individual (1900-1901) وفي هذا الوقت الذي كان يهاجم فيه بيرى المثالية ويفند ادعاءتها، كان يتفق مع البراجماتية في هجومها على المطلق، ذلك الهجوم الذي كان يقوده جيمس. ويشير ردولف متس Rudolf Metze إلى أنه "في هذا الهجوم كان تأثير حجج الواقعية الجديدة أقوى من حجج البراجماتية"⁽³⁾ لقد هاجمت كل من الواقعية الجديدة والبراجماتية المثالية وبينما ركزت الواقعية على رفض الذاتية Subjectivity كما يتبين من قول بيرى: "أن أحد الأخطاء الكبرى التي خانت بها الفلسفة المثالية ثقة الإنسانية هو افتراض أن الذاتية في كافة نواحيها تعطى المعرفة أكثر ركائزها رسوخاً" إلا أن الواقعي يجادل في عدم خضوع العالم للذات، ولا يعنى ذلك أن تكون الذات سلبية، لكن يعنى أن نشاطها

(1) رالف بارتون بيرى: أفكار وشخصية وليم جيمس. ترجمة د. محمد على العريان، دار النهضة العربية ومؤسسة فرانكلين، القاهرة سنة 1965 ص 223.

(2) R. B. Perry, Prof. Royce's Refutation of Realism and Puralism, The Monist, Xii, 1901, p. 450, Andrew Reok, p. 11.

(3) ردلف متس: الفلسفة الإنجليزية في مائة عام، ج 2 ترجمة د. فؤاد زكريا، دار النهضة العربية القاهرة لسنة 1965 ص 315.

موجه إلى المعرفة الموضوعية"⁽¹⁾ ومن الناحية الأخرى نجد أن البراجماتية ركزت على رفض المطلق أو فلسفة الأحكام الكلية Universalism⁽²⁾ والواقعية الجديدة أيضاً ترفض فكرة المطلق. وفي ذلك يقول مونتاجيو "إن الواقعية الجديدة حين ترفض المصادرة الأولى المتعلقة بالذاتية - في كافة صورها - لا توافق على ما يترتب عليها بعد ذلك، وهى مصادرة المطلق"⁽³⁾.

وبيرى له موقفه الواقعي المتميز مقابل الاتجاهات المختلفة التى كانت تملأ المسرح الفلسفي الأمريكي في بداية القرن العشرين، بل إن شئت قل مقابل الاتجاهات الفلسفية كافة التى يزخر بها تاريخ الفلسفة، ووجدت ممثلين لها في البيئة الأمريكية. ويتحدد هذا الموقف على أساس تعريفه الذى قدمه في كتابه الأول "معالجة للفلسفة" The Approach to philosophy سنة 1905، وهو التعريف الذى ظل متمسكاً به، دون تغير يذكر طيلة حياته. وترجع أهمية هذا الكتاب إلى رغبته الصادقة في ضرورة أن تتجه الفلسفة في علاقاتها الحيوية نحو تجارب أكثر آلفة⁽⁴⁾.

ويتمسك بيرى بأن الفلسفة تنبع من اهتمامات إنسانية أساسية، فالحياة هي نقطة البداية. والفلسفة حتى بالنسبة إلى أكثر النقاط الفنية العميقة الخاصة بها تنغمس في الحياة وشديدة التعلق بها بدرجة لا يمكن فصلها بإشباع الحاجات وحل المشاكل العملية⁽⁵⁾. ويتضح هذا المفهوم، الذى يربط الفلسفة بالاهتمامات الإنسانية - وهو تعريف له دلالاته - في كتابة "الصراع الراهن للأفكار" حيث ركز بيرى على النتائج الأخلاقية والسياسية والدينية للفلسفات المختلفة، فهذا الكتاب "دراسة للخلفية الفلسفية للحرب العالمية" حيث ربط صراع الطائفة والمدفع وأرجعه إلى صراع المثل والمعتقدات. ويظهر هذا الفهم للفلسفة بشكل أعمق في فلسفته في

(1) R. B. Perry: Realms of value, Harvard uni, press 1954 pp. 448-449.

(2) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 199.

(3) W. P. Montague, story of American Realism in D. B. Runs Twentieth Century Philosophy, Philosophical library, New York 1943 p. 428.

(4) R. B. Perry: The Approach to phil. Charles Soribners 1905, p. 6.

(5) R. B. Perry: General theory of value, Introduction.

القيم⁽¹⁾. ففي مقدمة "النظرية العامة للقيمة" ينطلق بيرى من الحياة كنقطة بداية لكل من الفلسفة والقيم. ويؤكد ريك أن بيرى فى ربطه بين الفلسفة والحياة مدين كثيراً إلى فلسفات الحياة Lebencphilosophic التى ازدهرت فى نهاية القرن التاسع عشر⁽²⁾ فالحياة كما يقول بيرى، فى جوهرها الأكثر عمقاً تتعلق طبيعياً وعضوياً بالفكر، ومثل هذا الفكر ونتائجه هو الفلسفة⁽³⁾.

ويترتب على ذلك أن تكشف الفلسفة عن نفسها فى شكلين هما: النظرية والعقيدة. والاعتقاد وهو الافتراضات القديمة للحياة يتضمن تطبيقاً، فهو الاقتناع المحافظ الذى يرشد الفعل. بينما النظرية، ما هى إلا المصطلح الجديد للتأمل النقدي، وهى لا تقوم بتغذية الحياة والإبقاء عليها بطريقة مباشرة كما يفعل الاعتقاد. فالتنظير هو عملية شك فى الأساس، إلا أنه ينبغي التأكيد على أن النظرية والاعتقاد، لا يوجد كل منهما فى صورة خالصة، بل يوجد متمازجين، فمن ناحية فإن الفلسفة النظرية فى المقام الأول من الناحية الثانية تتغذى على العقائد.

وهذا التقسيم للمعرفة إلى النظرية والاعتقاد يتفق تقريباً مع التقسيم إلى الدين والعلم فكل منهما يخدم الحياة، لكن بينما يقوم الدين بتثبيت الاعتقاد من أجل إرشاد السلوك بالرجوع إلى القوى العليا. نجد أن العلم يبحث عن فهم نقدي نزيه للأشياء ومع ذلك يمد يد العون للممارسة. تنمو الفلسفة إذن من اهتمامات الحياة، تلك التى تجد لها تعبيراً صريحاً فى كل من العلم والدين. وهى بذلك توضع التقابل بينهما فى الحياة، هذا التقابل هو مصدر الاتجاهين السائدين فى الفلسفة الحديثة: الطبيعة والمثالية. فطالما كان الدين هو الدافع للفلسفة فإن الناتج هو مثالية رومانسية، وعلى العكس فإلى المدى الذى يكون فيه العلم هو المثير للفلسفة فإن الناتج هو الفلسفة الطبيعية (الوضعية)⁽⁴⁾ معنى ذلك أن نوع الفلسفة يتحدد من

R. B. Perry: Ibid, p. 41.(1)

Andrew Reck, Ibid, p. 41.(2)

R. B. Perry Present philosophic tendencies, Longman Green & Co., New York, 1912 pp. 4-7. (3)

R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 198.(4)

خلال الدافع إليها سواء كان الدين، الذى تصدر عنه المثالية أم كان العلم الذى تنتج منه الوضعية والطبيعية وقد كانت الفلسفة الأوروبية والأمريكية فى نهاية القرن التاسع عشر عبارة عن معركة كبرى بين الادعاءات المتطرفة لمجموعة العلماء (الطبيعية) وبين الادعاءات المتطرفة المقابلة للفلسفة المثالية⁽¹⁾.

ومن خلال هذا الفهم للفلسفة وبناء على ربطه إياها بالاهتمامات الإنسانية فقد وجه انتقاداته إلى كل الاتجاهات المخالفة له، ورغم انتقاده لكل من البراجماتية والوضعية والمادية، فقد حظيت المثالية باهتمام شديد يتناسب مع قوة ممثليها. ويرجع اهتمام بيرى بنقلها إلى سيطرتها وانتشارها فى كل أنحاء الولايات المتحدة وأوروبا فى هذا الحين، وفى الوقت الذى لم تكن فيه الفلسفة الأمريكية تهتم إلا قليلاً بالمذهب التجريبي، ولا تكاد تهتم على الإطلاق بالمذهب الواقعي كانت الفلسفة العقلية التأملية مزدهرة فى كل مكان⁽²⁾ مما جعل مؤرخي الفلسفة يؤكدون "أن المذهب الواقعي فى أمريكا كان يمثل وضعاً فلسفياً مهملاً، وغير مهم حتى أوائل القرن العشرين"⁽³⁾ حيث نال التأمل الميتافيزيقي بالإضافة إلى نظرية المعرفة قدراً من الرعاية والتشجيع وأيضاً الاهتمامات الدينية مما أدى إلى تدعيم كافة صور المثالية، وتمثل هذا فى سيطرة وانتشار المذاهب التأملية المتعددة وبرز من الفلاسفة المدافعين عنها، الدكتور و.ت هاريس الذى أسس جماعة سانت لويس لدراسة الهيكلية، ونظم صحيفة الفلسفة التأملية المعبرة عن هذه الجماعة وأنشأ ج. هـ هاويسون فى فى كاليفورنيا مذهباً فى المثالية التعددية. ودعا توماس دافيدسون إلى مذهب شبيه بما دعا إليه هاويسون. وفى الجامعات كان هناك كل من: جيرمي أرموند أستاذ بيرى السابق فى برنستون، وفولرتون فى بنسلفانيا ویتيلر فى كولومبيا بالإضافة إلى بوردن. ب فى بوسطن وفى هارفارد كان أساتذة بيرى السابقين افريت،

(1) R. B. Perry: Ibid, pp. 37-38.

(2) W. P. Montague: Story of American Realism, p. 419.

(3) B. A. G. Fuller: A history of philosophy, Oxford & IBH Publish Co., 3 Edition 1969, p.

وبالمزج، ومنستربرج ورويس وأيضا هوكنج وايربان، الذى دعا إلى مذهب أطلق عليه "ما وراء الواقعية والمثالية"⁽¹⁾. ومن هذا الانتشار بدت المثالية على أنها الفلسفة أو هى اسم آخر لها.

والمثالية هى الفلسفة التى تعطى الأولوية للفكر (العقل - الذات - الوعى - الشعور) على الوجود. ففى المثالية نجد الفكر متميزاً عن الموضوعات. والمثالية الحديثة ترى أن ما فىنا من قوة على تعقل الأشياء يجعل وجود هذه الأشياء أمراً ثانوياً. ومن وجهة النظر هذه لا تقبل المثالية أن يكون للأشياء وجود فى ذاتها مستقل عن الفكر، لأن ما هو خارج الفكر لا يمكن أن يكون متعقلاً، وبالتالي لا يكون شيئاً والذات العارفة إنما أى تفكر أى تعقل الأشياء، وأداة الفكر فى التعقل هى الأفكار، إذن فلا شيء هناك سوى الأفكار، فالفكر هو الواقعة الأولى، وهو أول المعطيات وبالتالي فإن كل تفسير وكل قضية إنما يفترض الفكر أو الذاتية فالمثالية تشير إلى رأى القائل "أن تكون موجوداً وأن تكون معروفاً يعد الشيء نفسه بالفعل الذى بواسطته يأتى الشيء إلى العقل هو العقل نفسه الذى يأتى بواسطته نحو الوجود"⁽²⁾. والتأكيد على أسبقية الوعى الإدراكي، وكون الأشياء تعتمد فى وجودها على المعرفة هما المبدأ الرئيسى للمثالية⁽³⁾.

وتتخذ المثالية صوراً متعددة منها: الثنائية Dualism كما فى مذهب ديكارت ولوك. المثالية فى ارتباطها ودفاعها عن العقيدة الدينية تعرف على أنها شكل من الروحانية Spiritualism ينظر فيه إلى الإنسان الفرد على أنه تمثيل صغير لله المطلق "وتعتبر طبيعة الإنسان الروحية كشفاً لمبدأ الواقع، بينما تعد مثله العليا صميم

(1) انظر دراستنا "ميتافيزيقا القيمة عند إيربان" دار الثقافة العربية القاهرة 2007.

(2) وجدنا أن أدق تعريف للمثالية هو ما قدمه المغفور له الدكتور عثمان أمين - رواد المثالية فى الفلسفة العربية. الطبعة 3، دار الثقافة للنشر القاهرة 1985 ص 9. وأنظر:

R. B. Perry: History of philosophy, Charles Scribner's sons 1925 p. 582.

R. B. Perry: Present philosophical Tendencies, p. 114.(3)

الواقع"⁽¹⁾ ويرى فى أكثر من موضع يطابق بين المثالية والروحانية⁽²⁾ وليست الثنائية فقط والروحانية هما الشكل الوحيد للمثالية بل إن المادية Materialism أيضاً باعتبارها نظرة واحدة للكون - مثالية⁽³⁾ وتفسير ذلك أن المادة بالنسبة لهم - أى الماديتين - هى المصدر الأول، أو الفكرة Idea التى تصدر عنها الموجودات وأن هذا بطبيعة الحال لا ينطبق على الشكل الأحداث للمادية - التاريخية، الديالكتيكية - وأن كان ينطبق على الأشكال السابقة للمادية والتى انتقدتها أيضاً المادية الأحداث.

. وهذه الصور المختلفة للمثالية قد تلقت من يرى وزملائه نقداً شديداً رداً على الهجوم الذى قاده رويس على الواقعية والذى كان يدور حول فكرتين أساسيتين هما: الاستقلال، والخطأ، فإذا كانت الواقعية تقوم على مبدأ استقلال الموضوعات عن عقل العارف، فقد انتقدها رويس فى هذه النقطة على أساس قاعدة محبة إلى عقول المثاليين، إلا وهى أنه إذا كان العارف يمكنه فقط أن يعرف محتوى عقله ذاته وبالتالي لا يمكن أن تكون هناك معرفة بذلك الشيء الواقعي الذى يدعى الواقعيون أنه يوجد مستقلاً عن الذات العارفة. وكانت حجة رويس أن الاستقلال لو كان بالغاً أقصى مداه - أى أنه لم يكن مجرد استقلال من حيث المظهر فقط - فسيؤدى ذلك إلى أن تصبح كافة العلاقات غير ممكنة بما فى ذلك العلاقة المعرفية، ويرى رويس أن الفيلسوف الواقعي بسعيه من أجل استقلال موضوعات المعرفة ينتهى إلى أن يدمر صميم المعرفة⁽⁴⁾.

وقد جاء رد الفعل على رويس سريعاً قوياً من جانب اثنين من الواقعيين كانا من تلاميذه السابقين فى هارفارد هما: بيرى ومونتاجيو، اللذين فندا موقف أستاذهما محتجين بأن وجود العلاقة [التعالق] Relateness ووجود الاستقلال

(1) Ibid, p. 113.

(2) R. B. Perry: History of philosophy, p. 286.

(3) Ibid, p. 591, Present Conflict of Ideals, p. 316.

(4) R. B. Perry: "Realistic theory of Independence" in E. B. Holt, New Realism: Cooperative Studies in Phil, McMillian Company New York 1912.

Independence هما أمران متلازمان معاً وقد أشير من قبل إلى مقالة بيرى التى أصدرها بمجلة ذى مونست عام 1901 عن "دحض الأستاذ رويس للواقعية والتعددية" كما كتب مونتاجيو أيضاً من قبل بمجلة الفلسفة مقالة بهذا المعنى (دحض الأستاذ رويس للواقعية) 1900 موضحين موقف الواقعية من رويس. هذا الموقف الذى سيتبلور فيما بعد فى العمل التعاونى الذى قدموه متفقين على أساس مشترك ضد المثالية وهو القول باستقلال المحايث The Independence of Immanence وقد أفاض كل منهم فى بيان هذا المبدأ بطريقته الخاصة. وتتناول مقالة بيرى التى شارك بها فى المجلد التعاونى الواقعية الجديدة إسهامه فى الموقف. وقد حاول فيها بيان "النظرية الواقعية فى الاستقلال" Realistic Theory of Independence وهذه المقالة بالإضافة إلى رده السابق على رويس وبالإضافة لمقالته المهمة عن مآزق التمرکز حول الذات The ego – Centric Predicament تمثل موقفه من رويس والمثالية عامة التى أفاض فى بيان أخطائها وزيفها.

وينبغي الإشارة إلى أن الواقعية الجديدة فى هجومها على المثالية وغيرها قد طورت مجموعة من المصطلحات الفنية التى تحدد الزيف المزعوم للمثالية. وقد كان لبيرى الفضل الأكبر فى تكوين هذه المفردات، كما يؤكد على ذلك ولبر ابريان فى كتابه "العالم المعقول: الميتافيزيقا والقيمة". ويرى أن فى تصحيح هذه الأخطاء التى صاغها بيرى ببراعة عودة إلى التقليد العظيم فى الفلسفة⁽¹⁾. وتتناول الصفحات القادمة هذه الأخطاء بإيجاز.

إن أول وأهم هذه المصطلحات التى قدمها بيرى هى الحجة المأخوذة عن مآزق التمرکز حول الذات⁽²⁾. وقد أشاد بها كل من هربرت شنيدر⁽¹⁾ وهنتر ميد⁽²⁾

(1) Urban W. M., The intelligible world Metaphysics and value, George Allen & Unin Ltd 1929 pp. 68-78-279.

(2) R. P. Perry: Ego-Centric predicament, in Journal of Phil, psychology and Scientific Method, 1910, pp. 5-14 Vol. 7 Uncles sear schabach (ed): The Development of American Philosophy, Miffio Company pp. 331-337.

وجون ليرد في كتابه الفلسفة المعاصرة حيث عدها تأكيداً وتطويراً لموقف بيرى الواقعي⁽³⁾ ويقول ديوى مشيداً بها في كتابه "مقالات في المنطق التحريبي": "إنه بالنسبة لى شخصية فإننى أرى أن البروفيسير بيرى قد أعطى للجدل الفلسفي خدمة كبرى حقيقية باختراع هذا المصطلح "مأزق التمرکز حول الذات"، ويتناول ديوى هذا المأزق بالمناقشة والتحليل مستنداً إلى مفهومه الخاص عن الخبرة وذلك في الفصل الخامس من كتابه السابق الذى خصصه للواقعية المعرفة، تحت عنوان "علاقة المعرفة المزعومة"⁽⁴⁾.

ونظراً لأهمية تحليل بيرى لهذا المأزق الابستمولوجي، المتعلق بالعقل الذى يحصر نفسه في دائرة أفكاره وتصورات فقط ويجد صعوبات من المستحيل الهرب منها لمعرفة العالم الخارجى، والذى ظهر أصلاً بوصفه حجة ضد النزعة الذاتية، فسوف نقوم بعرضها بشكل مفصل على النحو الآتي:

يحدد بيرى هدفه في بداية المقالة على أنه محاولة اكتشاف ما إذا كان ظرف معين وهو "مأزق التمرکز حول الذات" يعد برهاناً لما يسميه المثالية الأنطولوجية أم لا؟⁽⁵⁾. وعلى رغم أننا لا نجد بين المذاهب المثالية المختلفة في تاريخ الفلسفة ما يطلق عليه هذا المصطلح "المثالية الأنطولوجية"، إلا أن ما يقدمه بيرى من صور لها من الممكن أن نجد له تطبيقاً لدى الفلاسفة المثاليين. ويتبين ذلك مما يعنيه من هذا

(1) Herbert W, Schmider: A. history of American Philosophy. Form Books Inc., New York 1957, p. 354.

(2) هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها.. ترجمة د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر القاهرة د.ت. ص 74.

(3) J. Larid: Recent philosophy, Oxford Uni., Press London 1945 pp. 136-137.

(4) John Dewey: Essay in Experimental Logic, New York, Dover publications inc., 1916, p. 266.

(5) R. B. Perry: Ego-Centric predicament, p. 331.

المصطلح ومن شرحه له عن طريق الرموز عن طريق القضية الآتية: كل شيء Thing ويرمز له "T". يعرف عن طريق المركب (أنا أعرف "T" ومن أجل تعميم (أنا) يستبدلها بالإجور ورمزها "E". ويفضل أن تكون العملية المعرفية متحررة من معناها العقلي الضيق، فيستخدم التعبير "Re" ليعنى أى شكل من أشكال الوعي الذى يتعلق بموضوع ما مثل: التفكير، التذكر والإرادة، والإدراك والرغبة، ويبرز استخدام (Re) كعلاقة؛ لأنها فى كل من النظرية والبرهان تقوم بالربط بين (E-T) يكونان مركب واحد، وبهذا المعنى تكون المثالية الأنطولوجيا هى اسم للقضية: Re (E) تعرف "T"⁽¹⁾. ويقدم يرى أشكالاً مختلفة من المثالية الأنطولوجية تلقت تدعياً مشروعاً من هذا المآزق وهى تتميز عن بعضها بنوع الاعتماد على Re, E التى تصنف "T" وهى:

1 - النظرية الإبداعية The Creative theory، التى تؤكد على أن "T" نخلق "E".

2 - النظرية التشكيلية Formative theory وفيها "T" تشكل أو تنظم "T" عن طريق "E".

3 - نظرية الهوية The Identity theory التى تؤكد على أن (E) هى (T)⁽²⁾.

فالمثالية الأنطولوجية بأشكالها إذن نظرية خاصة عن التأثير المتعلق بأن "T" الشيء يكون بالضرورة فى علاقة واعية بالمعنى الواسع "Re" مع الأنا (E)، أو أن العلاقة Re (E) لا غنى عنها للشيء.

والآن فإن محاولة البرهنة على هذه النظرية تكشف عن مآزق ينبغى تجنبه فلا بد لأى موضوع لكى يصبح موضوعاً للمعرفة من أن يدخل الوعي أو الشعور. وبطبيعة الحال ليس هناك من سبيل إلى معرفة ما عسى أن تكون عليه الأشياء بمعزل عن هذه العلاقة المعرفية. أى ما تكونه فى ذاتها، لأننا فى اللحظة التى نبحث

Ibid, p. 332.(1)

Ibid, p. 333.(2)

فيها عن أى شيء محاولين أن نعرف طبيعته الحقّة فإنه - يصبح موضوعاً للمعرفة. أى أننا لا نستطيع أبداً أن نخرج من أذهاننا ونتحرر من عملياتنا الحسية بحيث نلتقى بالأشياء وجهاً لوجه. فالتمركز حول الذات لا يبرهن على شيء أو بالأحرى يبرهن فقط على استحالة استخدام منهج معين لحل المشكلة سواء كان واقعياً أم مثالياً. فنحن هنا أمام ورطة منهجية Methodological ولكى نكتشف ما (T) عن طريق العملية المعرفية (E) Re إذا كان هناك تعديل للشيء فينبغى تناول الأمثلة الخاصة بـ T والتي هى خارج العلاقة المعرفية Re إلا أننا لا نجد مثل هذه الأمثلة، فليس فى وسعنا أن نتسلل من الخلف نمسك بالأشياء خلسة وهى على غير استعداد، حيث إننا محصورون داخل وعينا الخاص. فليس فى استطاعتى أن استنتج أنه لا توجد مثل هذه الأمثلة. إننى أعرف فقط الآن أننى غير قادر على اكتشافها إن كان لها وجود، فبالقدر الذى أنجح فيه فى أبعاد كل علاقة معرفية أكون غير قادر على ملاحظة النتيجة، فإذا أقفلت عيني فلن أتمكن من رؤية ماذا يحدث له. وهذا هو الحال مع كل ضرب من المعرفة. فأنا لا أستبعد تجريباً الشيء المعروف بل إن ما استبعده فقط هو إمكانية معرفة ما إذا كان ذلك الشيء استبعد أم لا. 1

ويتناول ديوى بالمناقشة والتحليل مآزق التمركز حول الذات وذلك فى الفصل الخامس من كتابه "مقالات فى المنطق التجريبي" ويرد فى الوقت نفسه على اتهام بيرى الذى وجهه إليه فى مجلد الواقعية الجديدة، الذى يقول فيه بيرى: "إن ديوى قد أخطأ فى افتراض أن الواقعية تعترف بكلية علاقة المعرفة" ويرد ديوى تحت عنوان كلية علاقة المعرفة المزعومة: "إن الواقعية لا تجادل من منطلق مآزق التمركز حول الذات، أعنى من الوجود العادى لعلاقة المعرفة فى كل حالات المعرفة" وعلى رغم أننى لا أدين الواقعي بأنه لا يجادل انطلاقاً من مآزق التمركز حول الذات، فقد قلت إنه إذا كان أى واقعي يتمسك بأن العلاقة الوحيدة الشاملة للشخص العارف بالنظر إلى الأشياء هى علاقة كونه عارفاً إياها، فإن الواقعي لا يستطيع أن

يهرب من الوقوع تحت تأثير هذا المأزق ولكن إذا وقف الشخص الذي يعرف الأشياء بارتباطات أخرى معها (أى مع الأشياء) عندئذ يكون من الممكن أن نقيم تطابقاً معقولاً بين الأشياء باعتبارها معروفة وبين الأشياء باعتبارها محبوبة أو مكروهة، أو مقيمة، أو مرئية أو مسموعة - وينبغي أن يكون ملاحظاً - أن المحبة تأتي في ارتباط مع الجزء الأخير. فبالنظر عما إذا كان يمكن اعتبار سماع صوت ما أو رؤية لون ما حالة من حالات المعرفة "فما هو جدير بالاعتبار أن يرى يرى أن الإحساس باعتباره كذلك حالة من حالات المعرفة طالما ينبغي أن يكون في علاقة بالنسبة إلى عارف عندئذ فإنه يقع في المأزق، لأنه يجعل العقل وعياً بسمات البيئة (المحيط المعرفي) فإنه يجعلنا على وعي بسمات البيئة وهذا ما أراه بخصوص هذا المأزق". هذا هو موقف ديوى الذى يرتد إلى تأكيده على معنى الخبرة التى تكون وحدة واحدة بين العارف والمعروف فليس هناك انفصال بينهما.

ويقول بيرى موضحاً: "إذا كان اصطلاح مأزق التمرکز حول الذات يتوقف على الحقيقة القائلة إنه لا يوجد مفكر يمكن أن يلجأ إليه المرء قادراً على أن يذكر شيئاً لا يعد بمثابة فكرة، فإن ذلك يرجع إلى سبب واضح وبسيط هو أنه في ذكره له يجعل منه فكرة⁽¹⁾، وقد ظنت المثالية أن هذا يبرر مبدأها الأساسي، أى أن الموضوع الكائن يعتمد على معرفته في وجوده. ويرى بيرى أن ذكر شيء ما أو التفكير فيه بطبيعة الحال يتضمن أن يكون لدينا فكرة عن الشيء الذى نفكر فيه أو نتذكره. ولكن هذا التضمن ليس إلا مجرد زيادة والتأكيد على أن الفكرة هى فكرة لا يوصل لنا أى معرفة حتى عن الأفكار وما يجب على المثالي أن يثبتته هو أن شيء ما فكرة، أو أن الأفكار توجد فقط. ومحاولته إثبات ذلك من مأزق التمرکز حول الذات هى مجرد استفادته من اضطراب العقل الذى يصاحب الامتداد⁽²⁾، وتحاول المثالية في هذا المأزق الانتقال من قضية كل ما هو معروف معروف إلى قضية كل ما هو

(1) R. B. Perry: Present philosophical tendencies, p. 129.

(2) Ibid, p. 131.

معروف موجود. إلا أن هذا الاستنتاج باطل حيث لا يقدم هذا المأزق أى برهان للمثالية الأنطولوجية. فالمشكلة هنا هي لو أننى لم أكن موجودا هل كان يوجد هذا العالم الحسي وتوجد موضوعاته؟

إن محاولة الإجابة على هذا السؤال تعنى انتزاع طرف من أطراف العلاقة المعرفية بعد ضرورياً، وهذا السؤال شبيهه عما سيول إليه ما هو معطى، لو أن الشخص الذى سيعطي له هذا المعطى قد اختفى ومثل هذا السؤال ليس هناك إجابة عنه، وإن كان هذا لن يرغمنا على قبول قضية المثالية الذاتية لدى بركلي (1685-1753)⁽¹⁾ الذى يرى أن هذا الموقف يدل على طبيعة العالم الواقعي حيث إن وجود الشيء قائم فى إدراكه *esse est percipi* أما الفيلسوف الواقعي فينظر إلى هذا الموقف على أنه مجرد مأزق عقلي يدعو إلى الأسف. وهو مأزق له خطورته من الناحية الاستمولوجية، لكن ليس له نتائج أنطولوجية، وبالتالي فهو فى نظر بيرى غير قابل للاستخدام فى صالح فكرة الاعتماد أو العلاقات الداخلية أو فى صالح فكرة الاستقلال والعلاقات الخارجية لا فى صالح المثالية ولا فى اصلح الواقعية⁽²⁾.

وعلى هذا، يستخدم التحليل السابق ليس لدحض المثالية ولكن بالأحرى لرفض مبدئها فى ربط الوجود بالإدراك كما لدى باركلي. وهو ينطبق أيضاً على كل الاتجاهات التى تحذو حذو المثالية فى تعليق وجود الشيء على إدراكنا أو إدراك العقل أيا كان هذا العقل⁽³⁾ ومن هنا يمكن تطبيق مأزق التمرکز حول الذات على موقف البراجماتي، الذى يربط الحقيقة بالخبرة، وهذا ما فعله مونتاجيو الذى يقول فى "قصة الواقعية الأمريكية": رداً على موقف البراجماتية: "فى الإشكال الأصلي يتحدانا المثاليون أن نأتى بحالة واقعية واحدة لا علاقة لها بخبرتنا، والآن يتحدانا البراجماتيون أن نذكر فيه حالة صادقة لا صلة لها بالخبرة"⁽⁴⁾ وهذا الموقف هو

(1) أنظر فى ذلك دراسة د. يحيى هويدى، باركلي، دار المعارف، بالقاهرة د.ت.

(2) R. B. Perry: Present conflict of Ideals, p. (2)

(3) Blau: The Man and Movement in American Philosophy, p. 285.

(4) W. P. Montague: Story of American Realism, pp. 430-431.

موقف المثالية نفسه في ربط الوجود بالإدراك. وقد رد على كلا الموقفين كل من بيرى ومونتاجيو. فإذا كان من البديهي أن الوقائع لا يمكن ملاحظاتها بدون خبرتنا لها كما يزعمون فإنها حين يلاحظ يظهر منها ما يبرز عن استقلالها عن هذه الخبرة التي تواجدت معها، وما يتعلق بالوقائع عند المثاليين يتعلق بالصدق العقلي عند البراهمانيين. وعلى هذا فمأزق التمرکز هو خاصية للفكر وليس للوجود، وبالتالي فالموضوعات والأشياء مستقلة عن إدراكنا لها، لا كما يزعم المثالي.

وبالإضافة إلى هذا المأزق الذي كان بمثابة القذيفة الأولى في معركة الاستقلال عن المثالية كما يقول هربرت شنيدر، فهناك بعض الأخطاء الأخرى للمثالية التي جاهد بيرى في بيانها، يقول ايربان W.M. Urban "إن الفلسفة التقليدية بالنسبة إلى الفيلسوف المعاصر هي مجموعة من الأهواء، ونسيج من الأخطاء الفلسفية والافتراضات المسبقة التي أتى بها الفلاسفة وعلى هذا فإنه يوجد هناك مجموعة من الأخطاء التي أثرت في بعضها البعض وأثمرت صفات معينة خاصة بالفكر الفلسفي وهذه الأخطاء تشمل الدوجما التأملية Speculative dogma والبساطة الزائفة Pseudo simplicity، خطأ الإمكانية غير المحدودة Indefinite potentiality وقد دخلت هذه الأخطاء في نطاق التقليد العظيم، وينبغي أن تؤخذ في الاعتبار عندما تقوم بتطوير الملامح الرئيسية لهذا التقليد. لكننا هنا نهتم فقط ببيانها⁽¹⁾.

ويرى ايربان أننا ندين حقيقة لبيرى² في بيان تلك الأخطاء التي يطلق عليها الأخطاء الفلسفية المميزة، التي تسم كل الفلسفات المثالية وكل أشكال النشاط وباختصار كل أشكال الفلسفة التي تحاول أن تجعل العالم فكراً (عقلاً)⁽³⁾. وهذه الأخطاء كما يقرر ايربان هي مظاهر للهوى - المزاج - الأصلي والنمطي للفلاسفة الميتافيزيقيين وإن كان من الممكن الاتفاق معه على تحليله لها إلا أننا لا يمكننا الموافقة

(1) W. M. Urban, The intelligible world, pp. 78-278.

Ibid, p. 278. 2

R. B. Perry: Present philosophical Tendencies, p. 126-133.(3)

على جعل المغالطة الرئيسية في هذه المجموعة (للبساطة الزائفة) وإرجاع كل الأخطاء الأخرى إليها. ومع ذلك فالفضل يعود إلى إيربان في التنبيه إلى دور بيرى في الكشف عن هذه الأخطاء التى تأتى بعد مآزق التمرکز حول الذات وهى:

2- التعريف عن طريق الحمل المبدئى Indefinite potentiality predication هو الحالة التى نستدل فيها من الحقيقة القائلة بأن الأشياء تكون أساساً ما تظهره محمولاتها. فالشيء يعرف أولاً كفكرة وعلى هذا فإن الشيء هو فكرة ولكن كما أوضح بيرى فى التوكيد المبدئى لشيء ما على أنه فكرة قد يكون أمراً عريضاً تماماً، ولهذا فإن تعريف الشيء على أنه فكرة يتطلب دليلاً مستقلاً⁽¹⁾، وهو ذلك الذى أدركه حسياً. ولكن لا يكفى لإقامة النتيجة إلا إذا كان يعنى، الشيء الذى أدركه حسياً يجب أن يكون مدرك حسياً بواسطة "فالقول الوجود هو الإدراك الحسى" لا يتبع ذلك إلا إذا تم تناول الحمل المبدئى كحمل محدد، والشيء المدرك حسياً. غير قابل للتفكير وغير حقيقى بعيداً عن هذا التوكيد، والتوكيد المحدد هو ذلك الذى ينطبق على كل مثال خاص بالشيء المعروف وعلى الشيء المعروف فقط. وهذه الحجة وحجة مآزق التمرکز حول الذات لا يقدمها بيرى كبديل للمثالية، ولكن أيضاً كبديل للواقعية التمثيلية Representation لدى ديكارت ولوك، وضد حجة باركلي فى الوجود إدراك⁽²⁾.

3- ويرتبط بالتعريف عن طريق الحمل المبدئى خطأ يسميه بيرى بخطأ الخصوصية التى تستبعد ما عداها Exclusive Particularity وهو يتوقف على اعتبار الوصف المبكر أو المؤلف للشيء على أنه معرف "ولأننا يمكن أن ندرك الشيء أولاً على أنه فكرة داخل سياق الوعي فإن المثالي يستدل عن خطأ أنه فيما يحدث فإن الفكرة تحدث فى الوعي، ولكن كما أصر بيرى فإن الجدل المثالي لم يظهر ما ينادي به،

(1) Lewis Whitebech & Robert Hahnes: philosophical Inquiry, an introduction to philosophy,

2Edition Prention Hall inc. Englewood chiffa New Jersy 1952 pp. 116-117.

(2) R. B. Perry: Present philosophical tendencies, p. 65.

فهو يفترض ببساطة أن تصنف الأشياء كأفكار موجودة مبدئياً داخل الوعي هو أمر مهم وضروري ومانع.

4 - خطأ البساطة الزائفة Pseudo Simplicity الذى يؤكد ايربان على أهميته. وهو يتوقف على الاتفاق فى إدراك الاختلاف بين البساطة التى تسبق التحليل والبساطة التى يظهرها التحليل، بين البساطة الظاهرة للمركب غير المحلل والبساطة الحقيقية للاصطلاحات النهائية للتحليل، أو بين البساطة التى ترجع إلى القليل الذى يعرفه المرء وتلك التى ترجع إلى الكثير الذى يعرفه⁽¹⁾، وهذا الخطأ فى الفلسفة يكون دقيقاً عندما تعزى البساطة إلى واقع مركب، إن فهمنا لم يدرك تعقيده، وهو مقصور على المثالية بدرجة كبيرة ويبين هذا الخطأ أهمية التحليل كمنهج فى دراسات الواقعية الجديدة.

5 - خطأ الدوجما [العقيدة] التأملية Peculative dogma وهو الخطأ الذى يتوقف على التأكيد التعسفي للمثل الأعلى الفكر⁽²⁾، وهذا يفسد حجج المثالية والطبيعية والمادية، حيث إن الفكر يسعى بطريقة راسخة نحو تفسير الجزئيات بالزجوع إلى المفاهيم العامة ومن هنا يحدث التطلع نحو عمومية أخيرة ونهائية يمكن أن تفسر على ضوء مصطلحاتها كل شيء، والفلسفة إذن هى مجرد محاولة لإيجاد قيمة س حيث س هى ذلك الشيء الذى يمثل حالة لكل شيء، وعلى ضوء اصطلاحاته يمكن أن نعبر عن كل مظهر لكل شيء وتنشق الواحدية الفلسفية سواء كانت المثالية أم المادية من العقيدة التأملية.

6 - الإيحاء اللفظي أو الالتباس Verbal Suggestion or equivoc ويتصل هذا الخطأ بالخطأين السابقين. وغالباً ما يبني الفيلسوف موقفه على أساسه حيث يبالغ فى الاصطلاحات الأحادية المعنى التى تستمد من اللغة العادية. على سبيل المثال الالتباس الأساسي للمثالية هو استخدام اصطلاحات تشير عادة إلى أشكال

Ibid, P. 64.(1)

R. B. Perry: Present philosophical tendencies, p. 65.(2)

مميزة للوعى الإنساني مثل الفكر والآراء والشخصية والروح⁽¹⁾.

7- وهناك خطأ سابع هو مغالطة الأهمية المحظورة The fallacy of illicit importance ومغالطة الأهمية المحظورة "تتوقف على الاستنتاج بأن القضية تكون مهمة لأنها واضحة بذاتها أولاً يعترض عليها"⁽²⁾. ويوضح الجدل التالي للمثالية هذا الزيف: من الواضح أن إدراك أى شيء يتضمن خبرة ذاتية وبالتالي فإن الخبرة الذاتية هى الميزة الكلية والضرورية للأشياء، ومقابل ذلك فالواقعية تقلل من قدر الرومانسية، الفلسفة التى تنظر إلى الواقع على أنه نموذجي بالضرورة وذلك بسبب اعتماد الأشياء على المعرفة، أى إنها ترفض المذهب القائل بأن الأشياء يجب أن تكون خيرة أو جميلة أو روحانية حتى يكون لها وجود⁽³⁾.

هذه هى الانتقادات التى قدمها بيرى للمثالية، وبعد تناول موقفه من البرجماتية والمذهب الطبيعي يكمل ويحدد موقفه البنائي الإيجابي فى الواقعية الجديدة وما طرحه فيها من أفكار ونظريات.

ثانياً: نقد المذهب الطبيعي:

المثالية بالنسبة لبيرى لا تخطئ فقط عندما تسعى إلى الخط من قدر المنهج ومن مقولات العلم لكنها تؤدي إلى نظرية لا يمكن أن تحتفظ بنفسها مع الاعتراضات النقدية التى يقدمها الفريق المقابل وهو الوضعية أو الطبيعية.

وقد عرف بيرى الطبيعية على أنها التعميم الفلسفي للعلم، أى تطبيق نظريات العلم على مشاكل الفلسفة تؤكد الطبيعية على أن المعرفة العلمية تستغرق كل مجالات المعرفة، دون أن تترك مجالاً مسموحاً به للمعرفة فوق العلمية⁽⁴⁾ وينبغي أن

(1) Ibid, p. 180.

(2) E. B. Holt, the New Realism, The McMillan Company, New York, 1912, pp. 19-21.

(3) R. B. Perry: Ibid, p. 329.

(4) Andrew Reck. Ibid, p. 7.

يكون ملاحظاً أن مفهوم بيرى للعلم كانت تسيطر عليه الآراء الكلاسيكية بخصوص المكان والزمان والحركة والعلية والمادة، أى مفاهيم نيوتن.

تلك الآراء التى سادت خلال القرن التاسع عشر⁽¹⁾، كما ينبهنا ريك. وإذا كانت الطبيعية أو المذهب الطبيعي كما يقول بيرى مرتبطاً بالعلم وحيث تتميز الطبيعية بين المذاهب المختلفة باحترامها للعلوم الطبيعية⁽²⁾ ونظراً لأن العلم بمفهومه الفيزيائي الدقيق قاصراً "بعجزه عن التجاوب مع كثير من النواحي الإنسانية، فقد حدثت الفجوة والعداء بين العلم والإنسانيات نظراً لعدم قدرة المنهج العلمي - كما يدعى الوضعيين - عن تناول قضايا الأخلاق والقيم" وكما يقول كلايد كلوهون: "لو كان اعتبار القيم ملكاً خاصاً للدين والإنسانيات لأصبح الفهم العلمى للتجربة البشرية مستحيلًا"⁽³⁾ ومن هنا تأتى محاولة بيرى فى طرح مفهوم (تكاملي) للعلم يضم كلا من الطبيعة الفيزيائية والطبيعة البشرية⁽⁴⁾. يقول بيرى موسعاً من الفهم الميكروسكوبي لعنى العلم: "ليس هناك من سبب يدعو لأن تتطابق المبادئ العلمية مع مبادئ الفيزياء. فإن مبادئ الفيزياء تمثل تطبيق المبادئ العلمية على موضوع معين، وإن كان علم الفيزياء قد قاد الطريق فى تطوير الطريقة العلمية وتحسينها، وفى التطبيقات التقنية، فإن هذا لا يعطيه الحق فى التفرد بمملكة العلم"⁽⁵⁾ وعلى ذلك فهناك اتهام يوجه للعلم لمبالغته فى التخصص، ولاهتمامه المحصور ببعض الوسائل المستعملة فى العمل والمختصة بالقياس الكمي. "إن هذا المنهج العلمى

Ibid, p. 8.(1)

R. B. Perry: Realms of value, p. 451.(2)

(3) كلايد كلوهون: الإنسان فى المرأة: علاقة الأنثربولوجيا بالحياة المعاصرة ترجمة شاكر مصطفى سليم. المكتبة الأهلية بغداد ص 518 وأنظر جون كيمنى الفيلسوف والعلم ترجمة د. أمين الشريف المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بيروت ص 332.

R. B. Perry: Ibid, p. 126.(4)

(5) رالف بارتون: بيرى: إنسانية الإنسان ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي - منشورات دار مكتبة المعارف بيروت، 1961 ص 20.

يغفل الاعتراف بمستويات معينة من السلوك الإنساني وهى مستويات تعمل من أجل التطوير الأرقى للحياة الإنسانية⁽¹⁾ ومن هنا فالاعتراض الوحيد على العلوم الحديثة هو الاعتراض الذى يرثى لضيق أفق هذه العلوم لاعتقادها الخطأى بأن الحقيقة الجزئية هى كل الحقيقة، فإن ما يسمى "بالفلسفة الوضعية هو نقيض لروح الاستقصاء الحر البعيد المرمى، التى تجول وتغامر فى الحياة العميقة خارج حدود السلامة والأمان"⁽²⁾. وهو ما سيتضح لنا خاصة فى مجال اقيم التى تحتاج دراستها إلى منهج أكثر شمولية وتكاملية من المنهج العلمى بمعناه الضيق وهو ما سعى بيرى لتحديده فى سياق تناوله لتعريف القيمة.

والطبيعية تفترض شكلين أساسيين هما:

1 - الطبيعة الساذجة أو المادية Materialism

2 - الطبيعة النقدية أو الوضعية Positivim.

وإذا كانت المادية وهى الشكل الساذج للطبيعية سعى ميتافيزيقي - بطريقة واضحة - من أجل تفسير الحقيقة كلها باصطلاحات الطاقة والحركة، فإن الوضعية مضادة للميتافيزيقا بشكل جذرى، وتقتصر على فهم تحليلي للمفاهيم العلمية. واللاأدرية الصريحة بخصوص التكوين النهائي للأشياء، وقد وجه بيرى انتقاداته إلى كل فريق من الفريقين المادي والوضعي، إلا أن ما يلفت النظر فى هذا الرأى هو الجرأة فى الجمع بين المادية والوضعية فى سلة واحدة، وهذا يحتاج منا إلى وقفة طويلة. فهناك اختلاف تقليدى بين كل المادية أو ما يطلق عليه بيرى الطبيعية الساذجة - والتى يتعامل معها أحياناً على أنها مثالية - وبين الوضعية خاصة المادية الجدلية التى تتجاوز أشكال المادية السابقة عليها. فالأولى (المادية) من وجهة نظر أصحابها والذين يرفضون موقف بيرى - هى الفلسفة العلمية الحققة وكل ما عداها

(1) نفس المرجع السابق ص 18.

(2) المرجع السابق ص 16.

غير علمي بما في ذلك الوضعية والواقعية الجديدة التي تعد جزء منها أو رافداً من روافدها. بل إن المادية قد انتقدت بشدة الموقف الوضعي⁽¹⁾.

وبالرغم من أن يرى كان مقتنعاً بأن المقولات العلمية تعطى معرفة حقيقية للواقع فإنه مع ذلك أنكر دعوى الطبيعة بأن العلم والفلسفة يجب أن يكونا شيئاً واحداً ويصر على أنه بدون الإضرار بصدق العلم أو شرعية المناهج الخاصة به، وبدون الخط أيضاً من قدر الطبيعة الفيزيائية أو ردها إلى الاعتماد على الوعي على غرار مختلف صور المثالية فإنه لا يزال أمامنا المجال مفتوحاً للمعرفة. ومع ذلك يؤكد أنه لا العلم يستوعب كل الطبيعة الفيزيائية، ولا الطبيعة الفيزيائية هي كل الوجود⁽²⁾.

ثالثاً: نقد البراجماتية:

يختلف موقف يرى من البراجماتية عن موقفه من كل من المثالية والطبيعة. فإذا كان تعريفه للفلسفة شديد الارتباط بالحياة والاهتمامات الإنسانية الأساسية كانت البراجماتية أقرب الفلسفات إليه نظراً لأنها تقبل - وبأكثر المعاني اتساعاً - مقولات الحياة على أنها مسألة أساسية. ومع أن هناك بعض الاختلافات المهمة بين البراجماتية والواقعية الجديدة فإن هناك نقاط لقاء هامة بينهما أيضاً.

فكل منهما اتخذ وجهة نظر طبيعية للأخلاق والقيم وكلاهما كان إنسانياً في اهتماماته، علاوة على ذلك فقد اعتقد كل منهما أن الفلسفة يجب أن تقبل وتستخدم نتائج العلم. وهما بالتالي قد اتفقا - وهذا هو الأهم - على رفض مصادرات المثالية،

(1) انتقادات المادية للوضعية تظهر في مجموعة أعمال أساسية هي كتاب لينين: المادية والمذهب النقدي التجريبي ترجمة فؤاد أيوب دار دمشق للطباعة 1975 الذي يناقش فيه وضعية كل من ماخ أفيناريوس وجيمس وكتاب انجلز: الرد دوهريث. أيضاً بليخانوف المادية المقاتلة - رد على السيد بوجدانوف - تعريف محمد أبو خضور دار دمشق للطباعة.

(2) R. B. Perry: Present philosophical tendencies, p. 108.

يقول متس: "بظهور الواقعية الجديدة والبراجماتية أصبحت المثالية تواجه حرباً في جبهتين اضطرت خلالها أن تتحول على نحو متزايد إلى اتخاذ الموقف الدفاعي، وأخذت تفقد بالتدريج مكان الصدارة، ولا شك أن البراجماتية كانت هي الأضعف من بين هذين الخصمين فالهجوم الآتي من جانب الواقعية الجديدة كان أخطر بكثير إذ إن هذا المذهب لم يقتصر كما كان الحال في البراجماتية على الخلاف المباشر، وإنما إلى مسائل جديدة واكتسب أرضاً جديدة بما حققه من نتائج إيجابية خاصة به". ويؤكد هذا المعنى جوزيف بلو ذلك بقوله: "في كتابات بيرى نجد وراء اهتماماته العلمية والتحليلية امتداداً تأملياً، وعناية بالمعنى والقيمة تنقل فكره إلى داخل المسائل الأكثر اتساعاً للفلسفة الدائمة، والتي شغلت الناس لآلاف من الأعوام وهي تتماثل بشكل ما مع البراجماتية أكثر من تماثلها مع التقاليد الفلسفية الأقدم"⁽¹⁾ ومع ذلك فلا نستطيع أن نقول إن هناك اتفاقاً إيجابياً بين نظريات كل من الواقعية الجديدة والبراجماتية.

وعلى هذا نجد أن نميز في داخل العلاقة بينهما بين شيئين:

(أ) موقف كل منهما من القيم.

(ب) موقف كل منهما من نظرية المعرفة.

وعلى هذا نجد أن الواقعية الجديدة تتفق مع البراجماتية في حدود - كما رأينا - وترفضها في بعض المسائل وذلك في الحدود التي تعلق فيها الوجود على الإدراك الإنسان، فهي لا تقبل مثلاً موقف البراجماتية المثالي المتمثل في قوف وليم جيمس: "إن معرفتنا تخلق الواقع"، ذلك لأن هذا الموقف سوف ينتهي إلى نسبية مطلقة لا تترك حقيقة واحدة ثابتة في ذاتها، فسوف تتغير الحقائق العقلية بالنسبة إلى تغير الناس، واختلاف مواقفهم وظروفهم، ولا يمانع بيرى في هذه النسبية ولكن يمانع في النتيجة التي توصل إليها وهي أن الوجود الخارجى سيتغير بتغير الأشخاص"⁽²⁾.

J. Blau, pp. 302-303. (1)

J. Blau, p. 382. (2)

لقد رفضت الواقعية الجديدة هذا الموقف البراجماتي الذي يقترّب من المثالية وعدت نفسها بديلاً لموقف كل من المثالية والبراجماتية في نظرية المعرفة⁽¹⁾.

هذا هو موقف كل من البراجماتية والواقعية الجديدة من المعرفة. إلا أن اختلافهما في المعرفة لا ينفي اتفاق موقفهما فيما يتعلق بالأخلاق والقيم، فإذا كان يرى تحول إلى الواقعية مطوراً جهوداً أسأذه جيمس ومختلفاً عنه. إلا أنه قد ارتبط به ارتباطاً وثيقاً في نظريته في القيم بل أن عمل يرى المهم في النظرية العامة للقيمة يصيغ في أحكام مقالة جيمس الشهيرة: "الفيلسوف الأخلاقي والحياة الأخلاقية" *The Moral philosopher and Maral life*⁽²⁾ وهي المنشورة في كتاب جيمس إرادة الاعتقاد *The will to belive* وعلى هذا فهناك اتفاق بينهما يؤكد به يرى، ومونتاجو الذي يقول في دراسته "الواقعية الأمريكية": "لقد اتفقنا مع البراجماتية في الأخلاق والقيم، واختلفنا في نظرية المعرفة"⁽³⁾. وعلينا توضيح نقاط الاتفاق والاختلاف الأستمولوجي بين الواقعية الجديدة والبراجماتية قبل تناول الجزء الخاص بالقيم.

موقف يرى من البراجماتية يرجع إلى علاقته بوليم جيمس. حيث ارتبطاً معاً في علاقة قوية بالتلمذة (تتلمذ يرى على جيمس بالطبع) وبالمشاركة في المزاج العقلي العام. هذا الارتباط جعل الكثيرين يعدون الواقعية الجديدة نتيجة للبراجماتية ورد فعل لها معاً. وقد يكون هذا حقاً من بعض الوجوه فتعد فلسفة يرى امتداداً وتطويراً لبعض أعمال جيمس إلا أن الواقعية الجديدة كما تمثلت فيما قدمه من أعمال تعد رد فعل على ما في البراجماتية من جوانب رومانسية وكما لاحظ جان فال، أنه لولا وجود عقبات تعترض الفعل الإنساني، ولولا وجود عالم خارجي يتحتم علينا مراعاته، ما أصبح للنظرة البراجماتية أي معنى. ويرى أن الواقعية بتأكيداتها على الجوانب المنطقية تعد رد فعل على ما في البراجماتية من رومانسية⁽⁴⁾.

(1) Charls Frankel, p. 454.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p.

(3) W. P. Mortague, Story of American Realism, p. 432.

(4) هـ. ي. وسب: الحكماء السبعة: ترجمة يوسف الخال، أنيس فاخوري - دار مجلة شعر بيروت 1963 ص 158.

إلا أن هناك بعض الكتاب الذين يجعلون من الواقعية الجديدة رافداً بسيطاً غير مؤثر من روافد البراجماتية، ويرى على أحسن تقدير واقعي صاحب ميول براجماتية.

ويستدل من يرجعون الواقعية الجديدة إلى البراجماتية بأن الواقعيين الجدد وخاصة بيرى من تلامذة جيمس، وبالتالي يجب وضعهم داخل فلسفته. إلا أن الموقف الأقرب إلى الصواب هو العكس، أى أن نتبع تطور فلسفة جيمس ونصل بها إلى نهايتها، وسوف نجد أن جيمس هو الذى يبدو أقرب إلى الواقعية وليس يرى الأقرب للبراجماتية. فالصورة الحقيقية لجيمس هو صورة الفيلسوف الواقعي يتبين لنا ذلك من مؤلفاته المبكرة التى ظهرت فيها الواقعية بشكل مستتر وتبين أيضاً مما قدمه من فلسفة واقعية فى مؤلفاته الأخيرة، والتى ارتبط بها تلامذته وطوروها فى الواقعية الجديدة. فقد اتجه جيمس فى نهاية حياته إلى نوع من الفلسفة الفنية المتخصصة أثرت فى الواقعية فى كل من إنجلترا وأمريكا، وكان فى هذا الاتجاه على "الطريق الصواب" وأنه لو أعطى الوقت الكافى لكان قد أعطى الكثير لإكمال هذه الفلسفة الجديدة، التى كان يجهد نفسه فى سبيل إقامتها⁽¹⁾ لهذا نجد كثيراً من الباحثين يرى أن فلسفة جيمس كلها "تنبع من هذه النظرة العينية الواقعية.. ومن تجنبه للتجريدات. كذلك يشاد به على أنه كان من أقوى الفلاسفة تأثيراً فى القضاء على المثالية فى العالم الناطق بالإنجليزية⁽²⁾.

والصورة الواقعية لجيمس تستطيع أن نتبين معالمها فى مراحل تطوره الثلاثة مرحلة علم النفس، مرحلة البراجماتية، والمرحلة الأخيرة التى ظهرت فيها أبحاثه التخصصية فى التجريبية الراديكالية. ويمكن النظر إلى كل مرحلة منها باعتبارها نمواً منطقياً للمرحلة السابقة عليها، وفيها جميعاً نلمح صورته الواقعية، فالمرحلتين تفترضان بطريقة أو بأخرى - النزعة الواقعية، فعلم النفس ينبنى على افتراض هو

(1) جون لويس: المدخل إلى الفلسفة ترجمة أنور عبد الملك ط 1 الدار المصرية للكتب القاهرة ص 232.

(2) B. Russell: Twentieth Century phil, pp. 239-240.

"أن الأقواس العصبية المنعكسة هي ما هي عليه، وأنها تحيا حياتها الخاصة مستقلة عن البحث الإنساني فيها أو الوعي بها. وكذلك تفترض البراجماتية أن (الأداة) أو الوصول بنجاح إلى التجربة المستقبلية أمراً تؤديه سواء أردنا ذلك أم لم نرد، وما واقعية جيمس في كتاباته المتأخرة سوى محاولة لإخراج هذه الافتراضات في صورة صريحة. "لقد واصل جيمس عمل يكون في تحويل وجه الفلسفة مرة ثانية في اتجاه الأشياء وذلك بفضل تأكيده على الناحية التجريبية. وهذه الواقعية الجديدة أهم من نظريته في الحقيقة⁽¹⁾."

ويحمل العمل الذي دخل به جيمس هذه المرحلة الواقعية عنوان "هل للوعي وجود؟" وهو المقال الأول من التجريبية الراديكالية، الذي أخرجه لنا في الفترة الأخيرة من حياته التي ارتبط فيها مع بيرى في علاقة وثيقة. وقد مرت العلاقة بينهما في مراحل متعددة هي: مرحلة التلمذة والتوجيه وفيها يعترف بيرى بأن جيمس قد نصحه بالتححرر من أغلال المثالية⁽²⁾. والمرحلة الثانية مرحلة الاهتمام بفلسفة جيمس وما يثيره من موضوعات وفيها قدم بيرى الكثير من الأعمال تتعلق "بحياة وأفكار وليم جيمس" ويعد "نفحات من وليم جيمس" تعبيراً عن "مقالات جيمس في الدين والأخلاق" وبالإضافة إلى عديد من المقالات والدراسات، ونشر كتبه بعد وفاته، حيث نشر عالم متعدد "التجريبية الراديكالية"، هذا الاهتمام جعل من بيرى المرجع الرئيسى الحى لفلسفة وليم جيمس والمؤرخ لحياته والمطور لأفكاره، وتلك هى المرحلة الثالثة مرحلة النضج التى نجد فيها تعديل وتطوير لأفكار جيمس وهى مرحلة يمكن نطلق عليها مرحلة الانتقال من التجريبية الراديكالية إلى الواقعية الجديدة، والسير بفلسفة جيمس، التى كان يسعى جاهداً لإكمالها - إلى آخر الشوط. وفيها تناول أفكار جيمس عن الوعي والوحدة المحايدة (الخبرة الصرف) بالتحليل والنقد على الشكل التالى:

(1) ديورانت: قصة الفلسفة فتح الله محمد، مؤسسة المعارف بيروت 1966 ص 623، 624.

(2) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 197.

في مقاله "هل للوعى وجوداً؟" أنكر جيمس الوعي ككيان مادي. وتخلّى عن النظرية الجوهرية للوعى. ولم يعتبر الوعي كياناً مستقلاً متميزاً عن البدن ومصدراً للفكر وإنما أقرب به كوظيفة عليا للمعرفة⁽¹⁾. ورفض النظرية الجوهرية والقول بالنظرية الوظيفية هو إرجاع الوعي إلى عناصر المادة والعالم الخارجي أنفسهما، فبالنسبة إلى جيمس هناك "هيولى أولى" أو "خبرة صرف" ترجع إليها الذات والموضوع. يقول: "نظريتي في العلاقة بين الذات والموضوع، هى أنه إذا افترضنا وجود مادة أولية تتركب منها كل الأشياء، فإن المعرفة يمكن تفسيرها بأنها للعلاقة الخاصة بين جزء من التجربة وجزء آخر منها. وأن هذه العلاقة هى جزء من الخبرة الصرف، أحد حدودها هو حامل المعرفة أو الذات، وحدها الثانى هو الشيء المعروف⁽²⁾".

وتعرف هذه الفكرة التى عرضها جيمس فى هل للوعى وجود؟ بالخبرة الصرفة أو الواحدة المحايدة وكان لها نصيب كبير من الذبوع والانتشار لما لها من أهمية كبرى فى العملية المعرفية. وهى ترجع تاريخياً إلى أرنست ماخ (1838-1916) فى كتابه (تحليل الإحساس) الذى يصفه بيرى بأنه من أساسيات الواقعية الجديدة وقد ناصرها كثير من الفلاسفة المعاصرين مثل رسل الذى توصل إليها من تحليله للنتائج الفلسفية لنظرية علم الفيزياء الحديثة، الذرية، والنسبية أيضاً من النتائج العلمية لاتجاه واطسون فى علم النفس وقدمها فى كتابه (تحليل العقل)⁽³⁾ إلا أنه يرد هذه الفكرة إلى جيمس الذى نعرف بأسبقيته فى التوصل إليها.

كما نجد إرهاباً بها عند الفرد توارث وايتهد (1861-1947) الذى أخذها عن

(1) W. James: Essays in Radical empiricism and pluralistic universal E. P. Dutton Co, inc, 1971 p. 4.

(2) James – Ibid, p. 5-6. 224.

(3) أنظر فى ذلك د. محمد مهران - فلسفة برتراند رسل، دار المعارف القاهرة 1977 ص 52 وما بعدها ص 101، ص 146، د. ياسين خليل: مقدمة فى الفلسفة المعاصرة، منشورات الجامعة الليبية 1970 ص 92 وما بعدها.

جيمس وجعل منها حجر الزاوية في ميتافيزيقاه وتشارلز بيرس (1839-1914) الذي ذهب إلى حل للثنائية بين العقل والمادة في المجلد السادس من مجموعة مؤلفاته حيث يفترض اتصالاً بين صفات العقل وصفات المادة. وإن كان انتهى في هذا الحل إلى مثالية صاغها صياغة أسمية⁽¹⁾ ويشير بيرى إلى أن كل من الفلسفة وعلم النفس الآن على بينة من تزايد هذا الاتجاه التكاملي المتمثل في رد الثنائية الخاصة بالذات والموضوع أو الجسم والعقل إلى واحدة محايدة. فهي توجد عند برجسون، في المادة والذاكرة سنة 1911، وجيمس في التجريبية الراديكالية سنة 1912، والكسندر في الزمان والمكان والألوهية سنة 1920 ولويد مورجان في التطور الانبثاقى سنة 1923 وديوى في الخبرة والطبيعة سنة 1905 ووايتهد في العملية والواقع سنة 1929 وغيرهما.

وأن كان هناك فكرة لها هذا الانتشار فمن الضروري تتبعها وهذا ما قام به بيرى فعلاً. وجيمس نفسه أكبر نصير للواحدية المحايدة يشير إلى جهد بيرى في هذا السبيل حين يقول: "من بين كثير من المقالات التى قرأتها فى مناقشة فكرة الوعى كان بيرى أكثرهم صراحة ووضوحاً.. لقد نشر فى المجلة النفسية عدد يوليو 1904 رأياً بخصوص الرعى Conceptions Misconception of consciousness يقترب من رأى أكثر من أى رأى آخر تعرفت عليه، وإنى أشيد بهذا العمل الذى يدعو إلى الإعجاب⁽²⁾."

. وإذا كان هذا رأى جيمس فى مقاله بيرى، فموقف بيرى يختلف عن موقف جيمس تماماً إذ إن "الواحدية المحايدة" عنده تختلف عن "الخبرة الصرف" عند جيمس وقد كتب يوضح ذلك مراراً خاصة فى مقالته "السلام بلا انتصار فى الفلسفة Peace without victory in philosophy فى العدد الثالث من مجلة الفلسفة 1928 وأيضاً فى مقاله "ملاحظات على الحيادية" Note on Neutralism وفيهما كما

(1) د. عزمى إسلام.. واحدة محايدة بين العقل والمادة الفكر المعاصر القاهرية عدد خاص عن رسل العدد 34.

(2) W. James, Ibid, pp. 4-15.

يعترف هو بذلك تجاوز لاقتراض جيمس، حيث الحيادات لا توجد إلا بالمعنى المنطقي فقط، أى لا تنتمي إلى العالم الواقعي عالم المكان والزمان والعلية⁽¹⁾.

وينتقد بيرى موقف جيمس ويرى أن أخطر خلط يصاحب الحيادية ينشأ من استخدام كلمة "خبرة" عند جيمس، الذى خلط بينها وبين الخبرة الصرف وأخذ كثيراً من أنصار هذه النظرية كلام جيمس على علته "أن شيوع كلمة خبرة كما يقول يخلق أحد السقطات الكبرى فى الفلسفة الحديثة"⁽²⁾. فالخبرة فى النهاية ذاتية وعلى هذا اتفق نقد كل من بيرى ورسيل⁽³⁾. فالمجال المحايد مجال منطقي لا يتصل بالخبرة التى تختلف من شخص إلى آخر. معنى ذلك اختلاف موقف كل من جيمس وبيرى فى فهم الواحدية المحايدة وما يرتبط بها من القول بالتعدد والعلاقات الخارجية. وفى هذا يقول جون بسمور: إن التغير الذى أحدثه بيرى يعد حركة تحرر واقعي من تجريبية جيمس المتطرفة⁽⁴⁾.

وعلى الرغم أن بيرى لم يكن براجماتياً فإن أوجه نقده للبراجماتية لم تكن أبداً بمثل حدة أوجه نقده للمثالية أو لما يسميه الطبيعية. ويبدو أن أخلاصه لأستاذه جيمس أدى به إلى معالجة أكثر رقة نوعاً ما للموقف البراجماتي خاصة الذى ارتبط به اسم جيمس، يضاف إلى ذلك شعوره بأن البراجماتية يمكن أن تعزز الواقعية التى نذر نفسه لها. وقد عد فلسفة جيمس مثلاً لذلك الخلط المرغوب فيه تماماً من البراجماتية والواقعية. ولكى يصل إلى تلك النتيجة فقد اعتقد أنه يجب على البراجماتي أن يكبح بطريقة حريصة ميله الميتافيزيقي الذى قد يوحي بأن المعرفة تصنع الواقع. وعلى ضوء ما سبق نستطيع أن نتبين موقف بيرى من البراجماتية. فهى تقع فى

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 444.

(2) Ibid, p. 445.

(3) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية ج 3 ترجمة د. محمد فتحى المشنيطى. الهيئة المصرية العامة للكتاب ص 467.

(4) J. Possmor: Hundered years of philosophy, p. 262.

منتصف الطريق بين المثالية الطبيعية وهذا هو موقف الواقعية الجديدة منها. ويحدد مونتاجيو موقف الواقعية من البراجماتية في "قصة الواقعية الأمريكية" بقوله: "إن النظرية الأساسية للبراجماتية تتكون من مصادرتين هما:

1 - المصادرة المنهجية، التي تؤسس نظرية خاصة بقياس الصدق.

2 - المصادرة الاستمولوجيا التي تؤسس نظرية تتعلق بمعنى الصدق والمصادرة المنهجية مشوشة جداً بين البراجماتيين أنفسهم لدرجة أنهم يذهبون مذاهب شتى في تفسيرها ومع هذا لم يوجه الواقعيون معارضتهم لهذه المصادرة المنهجية التي كثيراً ما هوجمت البراجماتية بسببها بل وجهوا انتقاداتهم للمصادرة الاستمولوجيا التي نتجت عنها، فافتراض النتائج الناجحة مقياساً لصحة الاعتقاد شيء - قد نوافق عليه وقد لا نوافق، أما افتراض أن الصدق العقلي هو ذاته العملية التي يقام بها الدليل على صحة القضية فشيء آخر ومرفوض تماماً⁽¹⁾ ذلك لأن الصدق العقلي مسألة سيكولوجية وبالتالي يدخل في نطاق الخبرة الفردية، ويكون نسبياً، ويرفض يرى والواقعيون الجدد هذه النسبية⁽²⁾ فصدق القضية أو كذبها إنما يسبق عملية التحقق على ضوء النتائج. وهنا يتساءل البراجماتيون إذا كان الواقع والصدق العقلي لا يعتمدان على وقوعهما في الخبرة، فالخبرة إذن لا فائدة منها ولا تأثير لها على العالم الذي تحدث فيه. معنى هذا اتهام الواقعية بأنها تقلل من دور العقل أو تلغيه. إلا أن ذلك ليس صحيحاً وإن كان ينطبق على موقف الواقعية المادية التي تجعل من الشعور مجرد تابع للمادة فهو لا ينطبق على الواقعية الجديدة، فللوعي دوره في عملية الإدراك وهو يستطيع أن يغير الأشياء، بل هو يغيرها بالفعل.

ويصل مونتاجيو من هذا إلى أن الخلاف الاستمولوجي مثلث تتكون أضلاعه من المثالية والبرجماتية والواقعية وكل ضلع منهما يخالف الضلعين الآخرين. فمن

(1) W. P. Montague, p. 430.

(2) Josph Blau, p. 285.

وجهة نظر الواقعية المثاليون على حق في تمسكهم بالمعنى العادي للصدق العقلي من حيث اعتباره مطلقاً لا نسبياً، إلا أنهم مخطئون في إصرارهم على أن الوقائع ليس لها وجود نهائي إلا من حيث هي أجزاء من خبرة واحدة شاملة. ومن وجهة ثانية فقد كان البراجماتيون محقين في اعتقادهم في تعدد الوقائع في العالم، لكنهم مخطئون في زعمهم أن هذه الحقائق نسبية تعتمد على الخبرات المتصارعة في تحقيق صدقها.

وإخفاق كل من المثالية والبراجماتية في حل هذه الإشكالات المتعلقة بنظرية المعرفة يهيئ الفرصة الجديدة لمناقشة المشكلة المعرفية. وإن كانت الواقعية الجديدة لا تقتصر على نظرية المعرفة فقط بل تتناول الجانب العملي والفلسفة الاجتماعية ونقد الحضارة.

الفصل الثاني

الواقعية الجديدة الأمريكية

نشأتها ومبادئها العامة

لم تعرف الواقعية الجديدة الأمريكية في الدوائر الفلسفية المختلفة إلا بعد ظهور البيان التأسيسي الأول لستة من فلاسفة الواقعية، وبعد مجلدتهم الثاني: الواقعية الجديدة: دراسات تعاونية في الفلسفة. ومع أننا نستطيع أن نحدد بعض البدايات الواقعية في أمريكا منذ بداية هذا القرن، إلا أنه لا يمكن القول إن الواقعية كبحت منظم تعاوني نحو برنامج مشترك قد بدأت حتى يوليو 1910 حيث قدم الواقعيون الجدد برنامجهم الأول.

وقد كانت الواقعية الأمريكية الجديدة جزءا من جهة فلسفية كبرى تضم اتجاهات متعددة تحاول تنفيذ ادعاءات المثالية، وتصر على أن الأشياء لا تتغير عن طريق معرفتنا لها. وقد عرفت هذه الاتجاهات بإصرارها على استقلال الواقع عن مواضيع المعرفة الإنسانية. وانتشرت في أوروبا وأمريكا بل وفي الصين⁽¹⁾ ويذكر متس أن مذهب الواقعية الاسكتلندية قد عبر البحر إلى فرنسا حيث كان القوة الملهمة للكثير من المفكرين الذين خلفوا مين دي بيران، وهو ما نجده في كتاب اميل بوتروا "تأثير الفلسفة الاسكتلندية في الفرنسية" في كتاب تاريخ الفلسفة 1897 وردولف متس الفلسفة الإنجليزية في مائة عام ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة

(1) ونج تسبت شان: فلسفات الصين في كتاب رونز: فلسفة القرن العشرين، ترجمة عثمان نويه، مؤسسة سجل العرب القاهرة "الواقعيون الصينيون اعتمدوا في الواقعية الجديدة في إنجلترا وأمريكا خاصة على رسل وموناجيو، الذين ترجم لهم إلى الصينية مشكلات الفلسفة، وطرائق المعرفة، ص 334، 335.

سجل العرب القاهرة، ص 20. وفي فرنسا مذاهب واقعية كثيرة⁽¹⁾ كان هناك أحياء للواقعية التوماوية التي ظهرت كقوى صغرى لكن مهمة في الفكر الأمريكي كما يذكر مونتاجيو في "قصة الواقعية الأمريكية"⁽²⁾ وقد تطور الواقعية في البلدان الجرمانية كفينومينولوجيا متخذة لنفسها موقعا مهماً مقابل الصورية⁽³⁾. وفي إنجلترا كان هناك كل من مور ورسل⁽⁴⁾، اللذان مثلاً حلقة وصل محكمة بين الواقعية الألمانية لدى ميتونج وبرتنانو وبين الواقعية في أمريكا، ووايتهد أيضاً الذي كان قد انتقل إلى أمريكا، قدم تركيبة ميتافيزيقية ذات أساس واقعي. وتلقت الواقعية تأييد وليم جيمس، واستمر تطورها بواسطة طلابه، ومنهم ومن بعض المتعاطفين معهم استمر البحث عن برنامج واقعي خلال العقدين الأولين من هذا القرن.

(1) في فرنسا كان الداعية الأكبر للاتجاه الواقعي هو كوتيرا "رسل: فلسفة القرن العشرين" انظر عنه ج بنبروي: مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ص 429-434.

(2) كانت الواقعية التوماوية تشكل إحدى الاتجاهات الواقعية في الفكر الأمريكي قبل ظهور الواقعية الجديدة كما يذكر ذلك كل من مونتاجيو قصة الواقعية الأمريكية ص 417، وفوللر Fuller تاريخ الفلسفة ص 576.

(3) ظهرت في ألمانيا ثورة ضد المثالية من وجهة نظر تكتيكية ومن هذا القبيل نجد مؤلفات فريجة التي كتبت عام 1897 لكنها لم تظهر إلا في الأعوام الحديثة. وكتاب هوسرل أبحاث منطقية وهوسرل وأن لم يتعرض لدراسة الواقعية أو حتى للأنطولوجيا إلا أن أبحاثه أدت خدمات جليلة للواقعية وكذلك كتابي مينونج 1902 Veber Annahmen وأيضاً كتاب Gegenstandstheorie and psychologie الذي صدر سنة 1904.

R. B. Perry: History of philosophy, p. (4)

أن تفكير رسل متعدد الاتجاهات حيث تعدى الاهتمام بالمنطق الرياضي إلى مناقشة المشكلات الفلسفية وقد ساعده في تبني المذهب الواقعي الجديد يقينه بأهمية المنطق في معالجة قضايا الفلسفة. انظر كل من د. محمد مهران رشوان: فلسفة براتراند رسل، دار المعارف، د. خليل ياسين: مقدمة في الفلسفة المعاصرة. وبالنسبة لجورج مور فقد تركزت ماولاته في شق طريق نحو الواقعية في اتجاهين يكمل أحدهما الآخر.

دحض المثالية كما يتضح من مقالته The Refutation of Idealism سنة 1903، (2) تأكيد موقفه الإيجابي كما في مقالته "دفاع عن الفهم المشترك" ولتفصيل أكثر د. أحمد فؤاد كامل، جورج مور، دار الثقافة للطباعة والنشر، سلسلة النصوص الفلسفية. والدكتور محمد مدين: فلسفة التحليل عند مور - دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.

وقد كانت الفلسفة الأمريكية مهيئة لظهور الواقعية الجديدة. ونستطيع أن نلمح الاتجاهات المتعددة والمتناثرة في البيئة الأمريكية والتي تمثل الأساس التاريخي الذي نبتت عليه الواقعية الجديدة الأمريكية⁽¹⁾ حيث يستطيع المؤرخ الراصد للفكر الأمريكي أن يرى داخل (الواقعية) اتجاهات متنوعة فبالإضافة إلى الواقعية الجديدة التي نتحدث عنها، نجد أيضاً فلسفة الواقعية النقدية Critical Realism التي قامت كرد فعل ونقد للجماعة الأولى⁽²⁾ وهناك أيضاً كثير من الواقعيين الذين لم ينضموا إلى أي من الجماعتين الواقعتين الرسميتين ويطلق عليهم مونتاجيو اسم الواقعيين الهواة أو "المستقلين" الذين قدموا فلسفة واقعية بطرق مختلفة وبدرجات متفاوتة خلال بداية هذا القرن.

ويكفي أن نذكر أثر ودبيردج الذي أمد الواقعية بأفكار مهمة عن واقعية الوعي من جهة، وبإفصاحه صدر مجلته لنشر آراء الواقعيين من جهة ثانية. ومن الإنصاف أيضاً أن نذكر أسماء كل من ماكجفاري وسكوانس بودان من جامعة كاليفورنيا وكوهن من كلية مدينة نيويورك، ولونبرج من كاليفورنيا وغيرهم من الذين ذكرهم مونتاجيو في كتابه "اعترافات مناد بالمادية الحيوية".

والواقعية الجديدة قد نشأت أساساً حول مشكلة المعرفة التي كانت المشكلة الحاسمة في العقود الأولى من هذا القرن، وقد أعطى الجدل الفلسفي لهذه الحركة مثيراتها الأولى منذ رد بيرى على رويس 1901 مدافعاً عن الواقعية ضد المثالية، حيث ملأت المقالات والمناقشات الناقدة والمكرسة للاستمولوجيا صفحات الجرائد الفلسفية، ومن هذا الحشد الغزير من الكتابات نتجت نقاط مشتركة للاتفاق والاختلاف، فنجد سنة 1909 وعلى صفحات جريدة "الفلسفة وعلم النفس والمنهج العلمي" أن كل من كريتون وشميدت قد أثار مسألة فائدة البرامج العامة والمشاركة في الفلسفة كموضوع للجدل والنقاش، وفي الجريدة نفسها في

W. P. Montague: Story – py. 417-418.(1)

J. Blau, Man and Movement in American philosophy.(2)

العام التالي صدر البرنامج التأسيسي الأول لسته من فلاسفة الواقعية الجديدة أصدره كل من:

أ. ب. هولت B. B. Holt (1873-1946) أستاذ الفلسفة وزميل بيرى بهارفارد وأقرب الواقعيين اتفاقاً معه في أفكاره عن: الوعي والمعرفة والخطأ.

و. ت. مرفن W. T. Marvin (1872-1944) من روتجزر.

و. ب. بتكن W. P. Pitkin (1878-1953)

أ. ح. سبولدنج Spaulding (1873-1940)

و. ب. مونتاجيو W. P. Montague (1873-1957)⁽¹⁾.

وعلى أسهم رالف بارتون بيرى R. B. Perry (1876-1957) ويجب الإشارة قبل الحديث عن عمل الواقعيين الجدد كمجموعة واحدة إلى جهود واقعية مهمة قدمها كل منهم قبل تكوين الجماعة، خاصة ما قدمه بيرى ومونتاجيو من مقالات للرد على رويس عام 1900.

ويتبين من تاريخ كتابة ونشر هذه المقالات أولاً: أنها من أوائل الكتابات الواقعية في هذا القرن، وهما بذلك تسبقان مقالة مور الشهيرة "دحض المثالية" التي نشرت عام 1903 ولهذه النقطة أهمية كبرى حيث أرجع كثيرون الواقعية الأمريكية للفلسفة الإنجليزية. وثانياً: تبين هاتان المقالتان الاتجاهات الواقعية لدى بيرى ومونتاجيو قبل تكوين الجماعة المشتركة عام 1910. وفي ذلك يقول مونتاجيو: "لقد كنا جميعاً واقعيين قبل تشكيل الجماعة وقد حفز كل منا على الكتابة ما وجهه أستاذنا جوزيا رويس من هجوم عنيف على وجهة النظر الواقعية"⁽²⁾.

(1) مونتاجيو زميل بيرى في الدراسة بهارفارد، ثم أستاذ الفلسفة بكونوميا وإليه هو ويرى يرجع الفضل في تأسيس جماعة الواقعية الجديدة. حيث كان بإسهاماته مدافعاً بارزاً عن الميتافيزيقا الواقعية وعن نظرية المعرفة في مناسبات عديدة ضد المثالية والبراجماتية، شارك في بيانهم المشترك بعملين هما (الرأى الأساسي الأول)، (البرنامج الواقعي في الإصلاح) بالإضافة إلى العديد من الأعمال الخاصة به، وهناك اختلافات بينه وبين المجموعة مما جعل بيرى يرد عليه في مقاله (مونتاجيو والواقعيين الجدد) بمجلة الفلسفة مجلد أكتوبر سنة 1945.

(2) W. P. Montague, Story... p. 422.

ويعد صدور بيانهم الأول بأقل من عام ونصف العام نشرت نفس المجموعة عملها الثاني "الواقعية الجديدة: دراسات تعاونية في الفلسفة"؛ الذي يعد الجهد الأساسي لهم ويشتمل على مجموعة من الدراسات قدمها الفلاسفة الستة. وتمثل مقالة مرفن "تحرير الميتافيزيقا من نظرية المعرفة" المقدمة المنطقية للواقعية الجديدة، ففي هذه الدراسة تبدو الواقعية رد فعل مقابل المشروع الكلي للوك وهيوم وكانط، وتابعيهم من أجل الحصول على علم أساسي وليس فقط ضد مثاليتهم وهنا تبدو الواقعية ليس على أنها نظرية مختلفة للمعرفة ولكن مذهباً مختلفاً في الميتافيزيقا⁽¹⁾ وتمضي في الاتجاه نفسه مقالة بيرى عن "النظرية الواقعية في الاستقلال" وهي محاولة لتمييز الفلسفة الواقعية الجديدة غيرها من الفلسفات، بل وتميزها عن غيرها من الواقعيات السابقة⁽²⁾ والواقعية في تبنيتها للمنهج التحليلي والرياضي للعلم على أساس كونه ملائماً للفلسفة، مقابل جهود كل من برادلي، وبرجسون اللذين ينكر أن التحليل يمكننا من أن نصل إلى واقع نهائي تظهر مقالة سبولدنج "دفاعاً عن التحليل". ويمكننا اعتبار هذه المقالات محاولة لإيضاح الأسس، وإشارة إلى المنهج نحو ميتافيزيقا بنائية، وهي تمثل الأساس المشترك للكتاب الستة⁽³⁾.

والمقالات الثلاثة الباقية تم تكريسها لمشكلة خاصة تظهر على هذه الأرضية المشتركة وهي "طبيعة الوعي والخطأ" وفيها تختلف الحلول التي يقدمها مونتاجيو وهولت وتكن عن بعضها البعض فيقدم مونتاجيو "نظرية واقعية للصواب والخطأ" على ضوء نظريته التي تماثل الوعي بالطاقة الكامنة،⁽⁴⁾ وفيها يعترض عالم

(1) Morris Cohen: Studies in philosophy and science, Henry Holt and company Inc, 1949, p. 115.

وتعد مقالة مرفن - من هذه الناحية - إسهاماً واقعياً ومحاولة شبيهة بما قام كل من الكسندر، ووايتهد من أجل بناء ميتافيزيقا واقعية (من حيث الاتجاه وليس من حيث الضخامة).

Ibid, p. 121. (2)

Ibid, p. 121. (3)

W. P. Montague, Story... p. 422. (4)

يبين هذا الجدال بين أحد أعضاء المجموعة وفيلسوف كبير مثل ديوى مقدار ما دار من مناقشات شتى ومتفرعة حول الفلسفة الجديدة. بل نجد أن المناقشات التى أثرت بين ديوى والواقعية الجديدة لم تقف عند هذا الحد بل هناك بالإضافة إلى ذلك نقاش ديوى مع بيرى فيما يتعلق بمأزق التمرکز حول الذات الذى سبق

E. G. Spaulsing: Realism: A Replay to Prof. Dewey and exposition Journal of phil. VII F. (3)
eb. 1911, pp. 63-77.

الإشارة إليه. وهناك أيضاً حوار كل منهم الدائم حول القيم. ثم نقاش ديوى مع أحد الواقعيين الجدد من الذين لم ينضموا إلى الجماعة كما يبين ذلك المثال الآتي: أثار ماكجفاري تساؤلاً حول ردود ديوى على سبولدنج، فرد ديوى على إشكالات ماكجفاري وذلك في العدد التاسع من مجلة الفلسفة 1912 ثم رد ماكجفاري على ديوى بعنوان "فعل الشعور عند الأستاذ ديوى" "action of conciouness"، ثم رد ديوى بصحيفة الفلسفة عدد سبتمبر 1912 بعنوان "الواقعية ومأزق التمرکز حول الذات" ثم رد ماكجفاري بعنوان "Prof. Dewey's Awareness" "الوعي عند الأستاذ ديوى" ⁽¹⁾ وهكذا.. الخ.

وهذه الحدة في الحوار والجدل تدل على أهمية ما جاء به الواقعيون "الذين اعتقدوا أن الوقت قد حان للعمل الجماعي في الفلسفة" ⁽²⁾. فقد اعتقد الواقعيون الجدد أن عدم اتفاق الآراء الفلسفية ما هو إلا نتيجة لنقص في دقة وأحكام استخدام الألفاظ اللغوية، يضاف إلى ذلك نقص التعاون المنظم في البحث مما يجعلهم يأملون في الكشف عن التباين الفلسفي للحقيقي، الذي كان يشكل أكثر من مجرد الاختلاف الشخصي في الآراء. لذا فقد نادوا بنوع جديد من الاتحاد بين الفلسفة والعلم. وكان ذلك أهم اتفاق بينهم حيث بدأ الستة كواحد، فبالنسبة لهم ينبغي للفلاسفة أن يصبحوا كالعلماء ويتعاونون معاً بدلاً من أن يعمل كل بمفرده وهذا ما حققوه بالفعل مما جعل جون ليرد يرجع أهمية الواقعية الجديدة في النظر إلى فلاسفتها كمجموعة متحدة مؤتلفة ⁽³⁾. وبدأ هذا التعاون في مجلداتهم المشتركين. حيث استنوا سنة سارت عليها المجموعات التالية عليهم كالواقعية النقدية 1916، وجماعة فيينا 1928 التي تتفق مع الواقعية الجديدة في إصرارها على العمل بروح الفريق كالعلماء تماماً وتبني كل منها التحليل منهجاً والتعدد به مذهباً

(1) Joann Boydston (Editor) Cudi to the works of J. Dewey southern illincs Uni., Press, London 1972, pp. 55-93

(2) John Laird, Recent philosophy, p. 136.

(3) Ibid, p. 1347.

أنطولوجيا⁽¹⁾. وهناك بعض النظريات الواقعية أخذت كما هى وظهرت لدى التجريبيين مثل نظرية الاستجابة الخاصة specific response التى كانت محاولة لتفسير الاعتقاد، وكذلك الإدراك الحسى باصطلاحات التوافق والسلوك الجسماني لدى كل من بيرى وهولت، فقد دافع عنها ريشنباخ وكارناب فى السنين الأخيرة. ومن جانب أخرى فإن هربرت فايجل فى نهاية مقالته الشهيرة عن "التجريبية المنطقية" يرى أن هناك تعاطفاً من جانب الواقعيين الأمريكيين وبخاصة بيرى وهولت على حركة التجريبية المنطقية⁽²⁾.

إلا أن ذلك لا ينفي نقاط الاختلاف بينهم خاصة فى مجال القيم كما سيتضح ذلك فيما بعد - لكن ما يراد بيانه هنا هو التأكيد على تبني كل منهم موقف العلم. فقد نظر الواقعيون الجدد إلى العلم باعتباره هو القوام الأكثر يقيناً للمعرفة، ونظروا إلى انفصال الفلسفة عنه على أنه مقوض لها⁽³⁾.

ويحدد بيرى موقف الفيلسوف الواقعي الجديد من العلاقة بين العلم والفلسفة بقوله "أن الواقعي يأمل أن يصبح الفلاسفة كالعلماء يتحدثون لغة عامة ويشكلون مشاكل عامة ويلجئون إلى دائرة عامة من الحقيقة بحثاً عن الحلول الخاصة بهم، وعلاوة على ذلك فهو يأمل أن يتخلص من المنولوج الفلسفي ومن الشعر الوجداني والكيفية الانطباعية للتلفس. وكل ما يهيمه هو أن تصبح الفلسفة نمطاً من المعرفة، وليست أغنية أو صلاة أو حلم، وعلى هذا فهو يقترح أن تعتمد بدرجة أقل على الحدس وبدرجة أكثر على الملاحظة والتحليل، "وهو يدرك أن وظيفته فى التحليل الأخير مثل وظيفة العالم فهناك عالم خارج يكتنفه الظلام ومن المهم أن نضيئه كلما كان ذلك ممكناً"⁽⁴⁾ وبالنسبة إلى بيرى فالعلم سمة أساسية فى فلسفته كما

(1) B. Russell, philosophy in Twentieth century in Runs p. 240.

(2) هربرت فايل: التجريبية المنطقية.. من كتاب الفلسفة فى القرن العشرين ص 188.

(3) Frank Tnilly & Ledger wood, A History of philosophy Henry Holt and Company -- New, p. 615.

(4) R. B. Perry: Present conflicat of Ideals, P. 369.

يتبدى ذلك في دراساته المبكرة، وفي واقعيته الجديدة، وأخيراً يرتبط بشكل مباشر بنظريته التجريبية في القيمة.

وارتباط يرى بالعلم كمنهج والحواس كوسيلة للمعرفة مسألة مبكرة بالنسبة إليه فهي ترجع إلى أواخر التسعينات من القرن الماضي أثناء دراسته لجيمس بهارفارد وهو يقول عن هذه الفترة "لم يتزعزع اعتقادي في أننا نعرف العالم من خلال خبرتنا الحسية معرفة موضوعية"⁽¹⁾. وهذا الموقف هو ما أكدت عليه الواقعية الجديدة، أن يتخذ الواقعيون موقفاً ويحاولون التعاون ليس وليد الصدفة نظراً لأن المثالية الأنجلو أمريكية بما تحمله من تقاليد رومانتيكية شجعت الفرد على أن ينظر إلى نفسه على أنه لسان الحقيقة، وهي تكره كل محاولة لتنظيم البحث أو تحديده. وعلى العكس نجد الواقعيين يتمسكون بالنظرة البسيطة التي ترى أن عقليين فلسفيين لا بد أن يتلاقيا حينما تعرض عليهم أشياء عادية أو مشتركة. فالواقعي يضيق بما يبدو من كبرياء المثالية الغامض، الذي يتخذ لنفسه حرية الشعر دون مسؤوليته. لذلك فالواقعي تجذبه الطريقة العلمية كوسيلة لجعل الفلسفة متصلة وجعل المناقشات الفلسفية ذات قيمة وقاطعة. "لقد نشطت الواقعية مدفوعة بالرغبة لأن تتفق الفلسفة مع المنطق الحديث والعلوم الطبيعية وذلك لأنها ظهرت في وقت تقدم فيه المنطق بسرعة ووضع أدوات جديدة للفكر الدقيق في أيدينا، ومن ثم فقد ظهر تحالفاً طبيعياً بينها وبين المنطق الحديث"⁽²⁾. لذا فهي تميل إلى النتائج العلمية وتعتمد على الوقائع، وترغب في تبديل موقف العلم بموقف الفلسفة الذي يتلخص في رفض التفضيل الذاتي، والحكم على العالم كما يجده الإنسان حيث نجد العالم يخضع افتراضاته للوقائع. فالعلم مبني بطريقة لا تقبل الخطأ على افتراض أن هناك نظاماً للأشياء والموجودات، العلاقات التي سواء توجد أدراكها العقل أم لا⁽³⁾.

(1) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 187, Montague: Story.. p. 420, Charled Frankel: The Golden age of American Philosophy 1964, p. 454.

E. Hoaking. Tyues of Phil, p. 336. (2)

R. B. Perry: Present conflicat of Ideals p; (3)

فاتفق الواقعيون على أن يتعاونوا وحثوا الفلاسفة على القيام بمجهود نحو العمل وأن يوجهوا أنفسهم نحو مجموعة مشتركة من المشاكل، أى باختصار معالجة الفلسفة كنظام علمي تعاوني. وكما يقول رسل B. Russel: فالسمة الأولى للواقعية الجديدة هي أنها لا تدعى أنها طريقة فلسفية خاصة أو فرع متميز من فروع المعرفة يكتسب بوسائله الخاصة، بل ترى أن الفلسفة والعلم شيء واحد من حيث الجوهر، وإنما تختلف الفلسفة عن العلوم الخاصة بفارق هو أنها تتناول مشاكل أعم، وأنها تعني بتكوين الفروض حين لا توجد الأدلة التجريبية. وهي تتصور أن كل المعرفة علمية ويجرى تمحيصها بالطرق العلمية⁽¹⁾.

ففى مقابل المثالية المدفوعة الاعتقاد بالدين نجد الواقعية مدفوعة بالعلم. وهي تريد أن تقيم تواصلا بين حقائق ونتائج العلم وعمومية الحس المشترك، هذا الموقف يتخذه بيرى فى نظرية المعرفة. ويؤكد عليه فى النظرية العامة للقيمة⁽²⁾ وذلك يعطى لنا دلالة واضحة على مدى أهمية العلم والمنهج التجريبي بالنسبة لفلسفته على مستوى المعرفة والقيم فنظريته تعرف على أنها "نظرية طبيعية تجريبية فى القيمة"⁽³⁾ وهي تنتمى إلى الحركة العلمية الحديثة التى تتناول دراسة الطبيعة البشرية بنفس المناهج التى ثبت نجاحها فى مجال الطبيعة الفيزيائية تقاسمها مبادئها ومجهوداتها كعلم عام لحياة الإنسان وهي تستفيد فى ذلك من المناهج الخاصة بالعلوم الجزئية للإنسان،⁽⁴⁾ وذلك باستخدام مناهج العلوم التجريبية التى بفضلها أصبح عمل الإنسان أكثر تقدما. يقول بيرى: "فى عرض مفهوم القيمة سوف استخدم المنهج

(1) B. Russell: Philosophy in twentieth century, p. 241.

(2) R. B. Perry: General Theory of value, introduction.

(3) قدم لنا بيرى بنظريته فى القيمة نظرية معبرة عن الخصائص المميزة للفكر الأمريكى فى ما قدمه من خلال تحليله هو لون جديد للفكر الفلسفي حيث يتخذ الانتباه للوقائع أولوية على عالم الأفكار الأبدية.

Frank Nagill: Masterpieces of world philosophy, George Allen Unwin Ltd, London, p. 875.

R. B. Perry: General theory of values, p. (4)

التجريبي بالمعنى الواسع" ويوضح ذلك بأنه لن يبدأ دراسته للقيمة بمقولات أولية جاهزة ثم يحاول أن يجد لها الأمثلة ولكن على العكس سوف يبدأ بجمع الأمثلة ثم يحللها ويستخلص خصائصها العامة⁽¹⁾. وهو يرى أن مقام العلوم المادية في العالم الحديث كبير إلى درجة أن حركة ثقافية تهاجمه إنما تخوض حرباً خاسرة لكسب تأييد البشرية⁽²⁾. وعلى ذلك فنحن نجد لدى يرى كما يقول ريك تحالفاً بين الإنسانية والعلم فيما يتعلق بقضية التقدم الإنساني والتنوير كما جاء في كتابه "إنسانية الإنسان"⁽³⁾. هذا الإحساس العميق بأهمية العلم هو الذي دعاه للعمل مع زملائه كفريق العلماء يدفعهم المنهج الدقيق من أجل تطوير ذاتي يقيمه الفيلسوف إلى بناء علمي منظم يتعاون فيه أفراد الفريق للوصول إلى نتائج متفق عليها.

وفي المقام الثاني اتفق الواقعيون وهم يضعون مثال العلماء في أذهانهم على أن "على الفلاسفة أن يعزلوا مشكلاتهم ويدرسوها ويحللوها واحدة تلو الأخرى. متخلين في ذلك عن البحث التقليدي عن نظام يشتمل على الكل وأقنعوا أنفسهم بالتقدم خطوة خطوة نحو فهم الكون وعلاقة الإنسان به. وقد قصرُوا أنفسهم على دراسة العلاقة المعرفية وذلك بعزل المشكلة الاستمولوجيا ودراسة العلاقة القائمة بين العارف والمعروف. بدون إصدار حكم سابق، بل دون التساؤل عن الطبيعة النهائية للذوات العارفة أو الأشياء المعروفة. يقول مونتاجيو: "ولعلنا التزمنا بهذا المبدأ في اتساق تام وإن كان هناك شيء من الأنطولوجيا والكوزمولوجيا في ثنايا مجلدنا المشترك فذلك من باب التكملة والإيضاح لموضوعنا الأساس. وهو هل العلاقة المعرفية شرط ضروري لحقيقة الأشياء المعروفة"⁽⁴⁾. ومن هذه الحقيقة يتوهم الكثيرون أن الواقعية الجديدة ليست أكثر من مذهب في نظرية المعرفة، وأن أبحاثها لا تتجاوز هذه الإشكالية، أي أنها تستغرق في العلاقة المعرفية بين العارف والمعروف فقط. يقول بوشنكي في كتابه "تاريخ الفلسفة

(1) Ibid, pp. 20-21.

(2) رالف بارتون يرى: إنسانية الإنسان ص 13.

(3) Andrew Reck, p. 6.

(4) W. P. Montagne, Story of.. p. 423.

المعاصرة في أوروبا" أن القوالب النظرية للفكر هي الجوانب التي تحظى لديهم بالمكان الأول حيث لم يكرسوا اهتمامهم سوى للمسائل النظرية الخالصة وأكثر دراساتهم جدية وعمقا تركزت كلها حول مسائل تحليلية ذات منهج ميكروسكوبي⁽¹⁾. وعلى أساس هذا الفهم يصح القول بأن هناك مسألة مهمة يتغافلها من يفهمون الواقعية الجديدة هذا الفهم، وهي أنه على الرغم من أن مشكلة المعرفة أو العلاقة المعرفية هي أساس أبحاثهم المشتركة إلا أنها ليست هدفاً في حد ذاتها وإلا صارت فلسفتهم نسخة معكوسة من فلسفة كانط أى أسيرة لنظرية المعرفة وإن كانت مقولاتهم واقعية تجريبية عكس مقولات الفلسفة النقدية التى مصدرها العقل. وعلى ذلك فقد كان مقصدهم دراسة العلاقة المعرفية لتحديد مجال المعرفة كى لا تغطى على المشاكل الأنطولوجيا الأخرى. فالمقصود من دراسة المعرفة هو محاصرتها وذلك حتى تتحرر الميتافيزيقا من نظرية المعرفة، كما جاء فى مقالة مرفن وحتى تأخذ المعرفة حجمها الحقيقي كمجرد فصل فى كتاب الوجود. فقد جاء فى بيانهم المشترك أن نظرية المعرفة ليست ضرورية من الناحية المنطقية⁽²⁾. وبالتالي فطبيعة الواقع لا يمكن استنباطها من طبيعة المعرفة⁽³⁾. وعلى هذا فالقول بأن المسائل النظرية كانت الشغل الشاغل للواقعيين الجدد مسألة تحتاج إلى إعادة نظر، لأن إسهاماتها فى المجالات العلمية سياسية كانت أو اجتماعية أو فنية متعددة. فهذا مور فى إنجلترا يعد من كبار الفلاسفة الأخلاقيين فى العصر الحديث وإلى حد كبير رسل فى الأخلاق والسياسة، والكسندر وسانتيانا فى الفن وفى أمريكا نذكر أن إسهامات بيرى بصفة أساسية فى مجال القيم والنظرية الاجتماعية وفلسفة الحضارة تفوق إسهاماته فى الواقعية الجديدة وجوانبها النظرية⁽⁴⁾.

وعلى هذا تتجاوز الواقعية الجديدة المسائل النظرية المعرفية التحليلية لتصل إلى آفاق رحبة من البحث الفلسفي وكما يقول رتشارد هونجسوالد: "إن الواقعية التى

(1) بوشنسكى: تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا، ص 90.

(2) Boham, Philosophy, Introduction pp. 125-127.

(3) Sheldon, p. Peterfround & theodarc C. Denise, Contemporary Philosophy and its origins, p. 16.

(4) Andraw Rlek, pp. 1-41.

تزداد نمواً في أمريكا باستمرار لا تقبل أى نوع من المبالغات الرومانسية، ونحن نجد مع ذلك كثيراً من الواقعيين الغارقين في البحوث السلوكية والمادية يجهدون أنفسهم في البحث عن الروح واحتياجاتها مما يمكن أن يخضع للبحث المنهجي⁽¹⁾.

ومع كل ما سبق وعلى الرغم من أن اهتمام بيرى كان أكثر اتجاهاً للفلسفة الاجتماعية وفلسفة القيم والحضارة - كما سيتضح فيما بعد - فإن مشاكل المعرفة والإدراك الحسي واستقلال الموضوعات عن عملية إدراكها تظل هي الأساس المشترك لعملهم زملائه الواقعيين كمجموعة.

وبالإضافة إلى اتفاقهم على الإجراءات السابقين، العمل كفريق العلماء، وتناول المشاكل واحدة تلو الأخرى، فقد كان هناك ثلاثة مبادئ إيجابية مشتركة تختص بعلاقة المعرفة اتفق عليها الواقعيون الجدد هي: الاتفاق مع موقف الحس المشترك في القول باستقلال الموضوعات عن معرفتها. والقول بوجود الماهيات أو الكليات وجوداً فعلياً كالجزئيات، أى تبنى الواقعية الأفلاطونية. وثالثاً الأخذ بالنظرية الفورية (المباشرة) في الإدراك، أى تبنى القول بالواحدية الأبستمولوجية مقابل الثنائية المعرفية لدى ديكارت ولوك وما يرتبط بذلك من القول بالتعدد والعلاقات الخارجية. ويحدد بيرى هذا المفهوم للواقعية الجديدة الذى يميزها عن غيرها بقوله: "أنها تشبه هرماً قاعدته العريضة تسع كل الواقعيات التى تتمايز حتى تصل إلى قمة الهرم لدى الواقعية الجديدة والأساس العريض للهرم هو مفهوم الاستقلال Independence الذى يركز عليه كل الواقعيين، ويأتى بعد ذلك الواقعيون الأفلاطونيون، والواقعيون الاسكتلنديون، والواقعيون الألمان ويضيق الهرم. وتقل مجموعة التابعين، ونحن نمضي من الواقعية الأفلاطونية إلى نظرية العلاقات الخارجية، حتى نصل إلى الذروة التى تضم المذاهب السابقة، وتضيف إليها المفهوم المميز والذى يتعلق بمحاياة الوعي، ويقف على هذه القمة الواقعيون الجدد وهم ما يطلق عليهم بيرى "الواقعيون الحقيقيون"⁽²⁾.

(1) رتشارد هونجسوالد: فلسفة الهيكلية في كتاب رونز، فلسفة القرن العشرين ص 60 / 61.

(2) R. B. Perry: Present Conflict of Ideals, p. 364.

وسيكون الحديث هنا عن المبادئ الثلاثة السابقة التى تمثل ما أجمع عليه الواقعيون الجدد، وتمثل المبادئ الإيجابية التى تختص بعلاقة المعرفة اندماج ثلاثة أنماط مبكرة للفلسفة الواقعية الجديدة هى:

أولاً: تبنى موقف الحس المشتركة:

تبنى موقف الحس المشتركة فى القول بأن هناك أشياء توجد مستقلة حتى عندما لا يكون أى فرد على وعي بها. وهذا الموقف مبنى على استدلالات من خبرتنا العادية اليومية وهو يدور حول الآتي: أنه على الرغم من أن الوعي أو المعرفة عامل فى الموقف الإدراكي، إلا أنه حين نكون مدركين للموضوع فإن هذا لا يبرهن بالضرورة على أن وجود الموضوع يعتمد على الوعي. وهذا ما حاول إثباته بيرى فى مآزق التمرکز حول الذات حيث ينبغي أن نقرر ما إذا كان الموضوع تابعاً أو مستقلاً عن طريق رسم خط لسلوكه عندما يكون موضوع ملاحظة. ونتيجة لذلك لن يظهر تأثير للوعي على سلوك الموضوعات بل العكس هو الصحيح كما يشير مونتاجيو: "فالموضوعات تأتى وتذهب كما تشاء، بينما تعتمد خبرتنا وتغييراتها بدرجة كبيرة عليها وعلى تغييراتها، وعكس ذلك غير صحيح"⁽¹⁾ وهذا ما يطلق عليه اسم الاستقلال وعليه يتفق جميع الواقعيين، ولهذا جاء فى بيانهم التأسيسي الأول: "بينما تعترف الواقعية بتحصيل الحاصل من حيث إن كائناً معروفاً يكون داخلياً فى علاقة المعرفة أو الخبرة أو الوعي نؤمن أن هذه المعرفة قابلة للاستبعاد ومن ثم فإن الكائن يكون معروفاً كما هو كائن إذا لم تحدث المعرفة وذلك يعنى أن الكائن من حيث وجوده وسلوكه مستقل عن المعرفة، وهذا الوضع يتفق مع الحس المشترك والعلم".

فالواقعية الجديدة هى إعادة تأسيس لموقف الحس المشترك الذى يعد البداية الطبيعية للرجل العادي فى مواقفه من الحياة، وكذلك الفيلسوف فى بدايته، فالفلسفة كما

(1) Cf. J. Blau, p. 277.

د. زكى نجيب محمود - حياة الفكر فى العالم الجديد، الأنجلو، الفصل السادس.

يقول بام Baham ليست شيئاً آخر سوى المثابرة على تطبيق الحس المشترك بل ونقده لذاته، فمشكلات الفلسفة أولاً وقبل كل شيء مشكلات الحس المشترك⁽¹⁾.

والواقعية الجديدة في تبنيها لموقف الحس المشترك تتفق مع الواقعية الاسكتلندية وتواصل جهودها في نقد كل من المثالية والذاتية والثنائية الأبستمولوجية وتطور هذه الجهود فتوماس ريد (1710-1796) في بحثه عن العقل الإنساني في مبادئ الحس المشترك يعارض تقليد باركلي وهيوم يؤكد على الحس الإنساني كقاعدة وأساس. وهو يتجاوز ديكارت الذي يرى أن المعرفة هي أفكار فقط في عقلي الخاص إلى القول إن المعرفة تصل إلى ما وراء عقولنا لأن المعرفة أكثر من مجرد امتلاك أفكار وانطباعات فالمعرفة هي الحكم ويرجع الحكم إلى التجربة، إلى ما وراء الشخص، أي إلى حقيقة غير عقلية فالحكم إذن يربطنا بالشيء الواقعي وينقلنا إليه. والحكم هنا شبيه برأي هيدجر (1977-1989) الذي يرى أن الحكم ليس مجرد علاقة بين موضوع ومحمول بقدر ما هو إشارة إلى واقعية الشيء الذي أمامي⁽²⁾. وأهمية هذا الجهد في أنه كان تحليلاً أولاً - صالحاً - لخطأ الذاتية وبداية صالحة لعلاج، وتمهيد لمجموعة الواقعيين الجدد الذين كان عليهم أن يواصلوا هذه البدايات⁽³⁾. وقد درس بيرى الواقعية الاسكتلندية⁽⁴⁾ على يد ماكوش (1811-1894) الذي نقل ويزز سبون رئيس جامعة برنستون هذه الفلسفة للجامعات الأمريكية وبفضلهم صار لها نفوذ كبير⁽⁵⁾.

(1) Baham, p. 127 Peterfreund & theoror C. Demisc, p. 18.

(2) عن يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، ط5، ص197.

(3) E. Hooking: Types of philosophy, p. 335.

(4) انتقلت فلسفة ريد والتي سميت تبعاً للموقع الجغرافي الذي ظهرت فيه والتي يطلق عليها فلسفة الموقف الطبيعي أو الحس المشترك أو الواقعية الساذجة إلى أمريكا وظل تراثها حياً بفضل ماكوش ونوج بورتر، انظر متس الترجمة العربية ج2 ص20 الواقعية الاسكتلندية.

(5) لقد سادت هذه الفلسفة في الجامعات الأمريكية خلال الشطر الأول من القرن 19 سواء في مذهب جيمس البراجماتي أورويس المثالي، وكان بيرس من أكبر المعجبين بريد وهو في مذهبه عن الحس المشترك النقدي مدين لريد ومدرسته، بل بيرس في نقده لريد ينطلق من وجهة نظر واقعية.

J. Passmor: Humdered years of philosophy, p. 268.

وتتفق كل من الواقعية الجديدة وفلسفة الحس المشترك على ما يلي:

1 - كلاهما يقر باستقلال المعروف عن المعارف في عملية المعرفة نفسها وأن الشيء المعروف يبقى دائماً على ما هو عليه بصرف النظر أوقع في خبرة أى عارف أم لا. لا تؤثر عليه المعرفة ولا تؤدي إلى إيجادها.

2 - وكلاهما يتفق في أن الصفات هي جزء من الموضوع المعروف وطبيعتها من كونها معروفة، وكلاهما يفرق بين صفات أولية وصفات ثانوية وكل منهما تؤكد أن كل ما ندركه من كفيات متصلة بالشيء وأن كل الأشياء وخصائصها تعرف مباشرة.

3 - كلاهما يتفق على أن عملية المعرفة لا تؤدي إلى أى تغير يطرأ على الموضوع المعروف.

4 - كلاهما يعترف بأن الأشياء هي مظهرها التي نراها به، ومظهرها هي الأشياء نفسها. ويعترفون كذلك بأنه ليس كل ما هو في حاجة إلى أن يظهر، ولكن الواقعية الجديدة تعترف بإمكانية الوقوع في الخطأ وتحاول تفاديه وستكون هذه نقطة الضعف فيكما كانت في الواقعية الساذجة.

5 - كلاهما يعترف بفورية (مباشرة) الإدراك، أى بانعدام الوسيط بين الموضوع وعارفه وأنا نعرف الموضوعات مباشرة بدقة وبدون تدخل من الوسيط الخاص بالإدراك، ولكن بالنسبة للواقعية الجديدة فإنها تقرر أن من الممكن ألا يدرك الشخص العارف كل مظاهر الشيء المعروف لأن مظاهره عديدة وتدخل في علاقات كثيرة مع غيرها⁽¹⁾.

وعلى هذا وطبقاً للواقعية الجديدة يكون الأساس الأول الذي اتفق عليه الواقعيون الجدد مع الاتجاهات الواقعية المختلفة هو مبدأ الاستقلال، ففي مقابل

Sheldon p. Pererfreund & theadore C. Denise: Compenporary philosophy and its origins. P. (1)

17-18., Baham, p. 129, Wetkmeisterm A History of philosophical Ideals in American p.

رأى باركلي القائل بأن وجود الشيء قائم في إدراكه في بيانهم المشترك على "أن وجود طبيعة الكائنات ليست مشروطة بكونها معروفة" وأن وجود الأشياء ليس مرتبطاً بـ أو معتمداً على أي جسم يضعها في خبرته أو إدراكه أو تصوره، أو بأي معنى من المعانى يكون على وعي بها. ويتمسك الواقعي بأن الأشياء المعروفة ليست من نتائج علاقة المعرفة، أو تعتمد ضرورة من أجل وجودها وسلوكها على تلك العلاقة، ولهذا تنادى الواقعية بما يسمى "استقلال الطبيعة" وبالتالي تترك الأشياء تعبر عن نفسها، أي أنها تعطى الأولوية للأشياء على الذات، وهى بهذا لا تلغي دور الوعي أو الذات مثلما الأمر في فلسفات أخرى، بل إنها وفي هذه المسألة التى تتعلق بالعلاقة بين الأشياء والذات تتعامل بشكل ديمقراطي بين الجانبين، وذلك بتحديد المستويات بينهما المستوى الأول وهو مستوى الوجود: الأشياء والوقائع والمستوى الثانى التالي له، مستوى المعرفة: الذات العقل والوعي والشعور.

لقد أدركت الواقعية أخطاء المثالية وأرادت أن تتفادها فنظرت إلى الطبيعة وكل ما فيها من وقائع باعتبار أن لها وجوداً مستقلاً عن الذات، فالأشياء المادية ليست مجرد كتلة غير محددة ولا متميزة هى أصل الفساد والعماء والمعرفة الظنية كما كان ينظر إليها أفلاطون وأرسطو، وهى لا تنحل إلى مجرد امتداد عقلي وأفكار عقلية يتصورها الكوجيتو على نحو ما نجد عند ديكرت، وهى ليست مجرد صور ذهنية وإحساسات ذهنية كل وجودها قائم في مجرد إدراكها كما ذهب باركلي، وهى ليست أيضاً مجرد ملابسات الإطارات العلية التى يضعها العقل ليشكل بها الطبيعة كما ينظر إليها كانط. الأشياء المادية عند الواقعيين ليست هذا كله لأن لها كياناً مستقلاً قائماً بذاته ذلك لأن هذه الأشياء وجوداً وراء ما يبدو لنا فيها من الإدراك لأن وجودها ليس مقيداً بحال من الأحوال بعجلة الذات⁽¹⁾. فهناك نظام للأشياء والموجودات والعلاقات يوجد مستقلاً سواء أدركه العقل أم لا. وهذا الاستقلال

(1) د. يحيى هويدى: دراسات الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية القاهرة لسنة 1978، ص 213.

هو ما يتفق عليه كل الفلسفات الواقعية. ونستطيع أن نتبين عدة صور لفكرة الاستقلال هذه⁽¹⁾.

1 - هناك تصور الواقعية المادية للاستقلال على أنه سبق للمادة بوجه عام على الشعور في الوجود، وللطبيعة على العقل، وأن العقل مجرد انعكاس للطبيعة أو تابع لها. لذلك فمعظم كتابات المادية تصر على أن المسألة الأساسية في كل فلسفة هي مسألة تحديد العلاقة بين الفكر والوجود. والمدارس المختلفة للمادية تعد الطبيعة هي العنصر الأسبق. نجد ذلك لدى الماديين القدامي والمحدثين، وكما يؤكد جارودى في كتابه (النظرية المادية في المعرفة) على أن:

(أ) حوادث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة، والمادية لا تحتاج إلى روح لكي توجد.

(ب) المادة هي الواقع الأول وليست إحساستنا وفكرنا سوى تتاح هذا الواقع وانعكاسه.

(ج) يمكن للمعرفة المثبتة بالتجربة والممارسة العملية أن تنفذ نفاذاً تاماً إلى العالم وقوانينه⁽²⁾.

وهذا التصور للاستقلال يختلف عن تصور الواقعية الجديدة التي لا تضع الوعي - ونتاجاته - رأسياً فوق الأساس والبنية المادية التحتية، بل تضع الوعي والموجودات أفقياً في معية زمانية، وهي لا تلغي الوعي أو تقلل من دوره بل تدخله في حوار مع المادة والأشياء. وقد انتقد بيرى هذا الموقف الأحادي الذي يعطي المادة كل الوجود، ويجعل من الوعي أو الشعور مجرد تابع هامشي للمادة. ويطلق على ذلك اسم مغالطة الارتداد الإرجاعي Atovistic Fallacy ويقصد بها خطأ تفسير الظواهر المتقدمة والعليا بأسبابها البعيدة، ويعنى هذا أنه في خلال ترتيب زمني

(1) R. B. Perry: Present conflict of Ideals. P. 364.

(2) روحه جارودى: النظرية المادية في المعرفة - تعريب إبراهيم فريط دار دمشق للطباعة والنشر ص 5.

للحالات المختلفة يتقدم كل نتيجة من أقرب سبب سابق عليها مباشرة والسبب الأبعد بشكل غير مباشر والخطأ هنا يأتي من الافتراض بأن الأبعد يؤثر تأثيراً مباشراً وأن له قوى كبرى⁽¹⁾. ويواصل يرى التحليل السابق في بيانه لما يعرف باسم ظاهرة التوازي Parallelism فالجسم ينتمي إلى العالم الطبيعي الذي يسبق زمانياً العالم العقلي وعن هذا العالم انبثق العقل وبعد انبثاقه يظل معتمداً على المادة - العنصر الأول والأسبق - باعتباره حقيقة من الدرجة الثانية لا تستحق اهتمام العلم وتصبح العقلية بدعة علمية.

يرفض يرى تماماً هذا الموقف الأحادي المادي، كما يرفض الموقف الأحادي المثالي أو الروحي، بل ويرفض الموقف الثنائي الذي يفصل فصلاً قاطعاً بين كل من العقلي والمادي على مستوى نظريته في المعرفة وكذلك في القيم، ويدين هذه المواقف فللعقل عنده أهميته الكبرى بالنسبة إلى التعامل مع العالم والمثل العليا.

2- وهناك تصور هيدجر الأنطولوجي لاستقلال الطبيعة الذي يقرب التصور المعتاد للحقيقة والأشياء. فهيدجر في فلسفته التي يطلق عليها اسم فلسفة الوجود تميزاً لها عن الفلسفة الوجودية يولي اهتماماً أكبر للوجود على المعرفة. وهو بالتالي يرى أن التأمل المعرفي ليس هو الأصل في التعامل مع الوجود، وأن كل بداية من نظرية المعرفة إنما تقفز فوق الأساس الذي تقوم عليه، وأن هذه الصدارة التي تعطي لفصل المعرفة ليست إلا وهماً ينخدع بها صاحب نظرية المعرفة⁽²⁾.

. وهيدجر لا يرفض نظرية المعرفة بل يرجعها إلى الأساس الذي تبني عليه. والمعرفة ليست هي التي تمكننا من إقامة العلاقة التي تربطنا بالعالم بل إنها تفترض هذه العلاقة من قبل وكما رأينا فالحكم عند هيدجر ليس علاقة بين موضوع ومحمول بل هو إشارة إلى الوجود الخارجي. فالوجود والحقيقة تنكشف للإنسان

(1) R. B. Perry: Realms of value, P. 22.

(2) مارتن هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى: د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر 1977، صفحات 50، 55، 56، 58.

وتبدو من ثنايا التحجب والعلاقة بين الوجود والأنية هى علاقة انفتاح وفيها ترك الأنية الطبيعة وتظهر وتنكشف.

3- وهناك أخيراً تصور الواقعية الجديدة لاستقلال الطبيعة عن الذات. ذلك الاستقلال لا يخضع الذات للطبيعة، ولا يعنى أيضاً خبرة الإنسان الوجودية فى التعامل مع الأشياء والأدوات، بل يتضمن هذا الاستقلال قيام علاقة بين الذات والطبيعة يحتفظ فيها كل منهما باستقلاله عن الآخر. هذه العلاقة تكون فيها الطبيعة أو الأشياء المادية حاضرة أمام الذات وفى مواجهتها، ولن يستتبع هذا الحضور أى نوع من التبعية والتبعية التى يرفضها الواقعيون حصرها ببرى فى العلاقات من قبيل علاقة الجزء بالكل، أو العلة والمعلول، أو الصفة والموصوف، أو التضمنين. فالأشياء المادية مستقلة عن الذات ويجب ألا يفهم من هذا الاستقلال عدم وجود علاقة على الإطلاق، فهناك ثمة علاقة حضور بينهما يكون فيها العقل محايداً كما عند ببرى، وذلك ليضعف من سيطرة العقل وتحكمه فى الطبيعة من جانب، ويقلل من خضوع الطبيعة له من جانب آخر⁽¹⁾. وقد قدم ببرى فى مقالته الأساسية فى الواقعية الجديدة "النظرية الواقعية فى الاستقلال" صلب المذهب الواقعي، وهو يؤكد على أن الأشياء لا تعتمد على الخبرة العقلية أو الحسية فهى فى استقلال من حيث وجودها عن فعل معرفتها ويرى ومونتاجيو أن وجود الوعي إلى جانب وجود الشيء موضوع ذلك الوعي إنما هو اقتران وتوتر لا يرتبط بمسألة استقلال أو عدم استقلال الأشياء حين تكون تحت الملاحظة⁽²⁾.

والواقعي الجديد يؤمن بأن الأشياء المعروفة ليست من نتاج علاقة المعرفة، أو تعتمد ضرورة من أجل وجودها أو سلوكياً على تلك العلاقة وإنما يؤمن بأن هذه النظرية لها مطالب ثلاثة حتى يمكننا أن تقبلها.

أولاً: أنها الاعتقاد الطبيعي الغريزي لكل الناس.

(1) د. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص 214.

(2) W. P. Montague: Story of., p. 425.

ثانياً: أن كل صور الرفض لها إنها تفترض أو على الأقل تستخدم بعض مضامينها الشاملة.

ثالثاً: أنها مطلوبة منطقياً بالنسبة إلى كل الملاحظات والفروض الخاصة بالعلوم الطبيعية بما في ذلك علم النفس⁽¹⁾.

ثانياً: الواقعية الأفلاطونية:

والاتفاق الثاني بين الواقعيين الجدد هو القول بالواقعية الأفلاطونية⁽²⁾. أى أن الكيانات والموضوعات والوقائع التى يدرسها المنطق والرياضيات والعلوم الفيزيائية ليست كائنات عقلية بأى معنى يمكن أن يفهم من كلمة عقل. وأن طبيعة وجود تلك الكيانات ليست مشروطة بكونها معروفة. وهذه الوجهة من النظر تقترب من نظرية مينونج فى الموضوعات فهى تسلم أن للكليات وجوداً ضمناً ويطلق على هذا الوجود الضمنى اصطلاح "وجود الجواهر المعقولة" تمييزاً له عن الوجود الشئى للجزئيات فى الزمان والمكان. وهذه الكليات ليست ذهنية ومن الخطأ القول إنها تصورات موضوعية⁽³⁾.

والقول بأن الكليات ليست ذهنية عند الواقعيين يعنى أن هذه الكليات ليست أفكاراً فى أى ذهن سواء كان ذهنى أم ذهنك أو ذهن الإله، وإنما توجد وجوداً خاصاً مستقلاً عن الذهن هو وجود الجواهر المعقولة. وهذا هو ما يقصده

(1) Boham Philosophy, Introduction, p. 127.

(2) لقد نظر إلى أفلاطون طويلاً كواقعي متطرف، بذلك المعنى الذى وجد فى العصور الوسطى الذى يجعل للكليات وجوداً موضوعياً مثل الجزئيات، وقد دار فى العصور الوسطى جدل عنيف بين وجهات النظر الأفلاطونية والأرسطية بخصوص هذا الموضوع، وانتقل هذا الجدل إلى الفلسفة الإسلامية فنجد ابن سينا يعقد لهذه المشكلة فى المدخل فضلاً من أطول فصوله بعنوان (فى الطبيعى والعقلي والمنطقي) ابن سينا - الشفاء. المنطق، المدخل. تحقيق الأب قنوانى مراجعة د. مذكور دار المعارف القاهرة 1953 ص 263 / 265، د. يحيى هويدى. باركلي ص 21 / 25.

(3) ولترستيس: فلسفة هيجل ترجمة إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1975، ص 30.

أفلاطون. فالكليات حقيقة موضوعية، ولست أنا الذى أصنف الأشياء لأن الفئات نفسها لها وجود مستقل عن ذهني، فالجانب الحقيقي في موضوعات الحس هو الكليات يقول مونتاجيو: "أن هناك بعض الكليات أو الماهيات التى تبقى بمعنى أنها يمكن أن يتم التعرف عليها منطقياً مع إنها لا تستطيع أن تشاهد تجريبياً عندما لا نكون على وعي بها. والمناقشة التى يستخدمها الواقعيون في محاولاتهم نحو إظهار هذا المبدأ تسير في خط متواز مع تلك التى يستخدمونها من أجل إثبات مبدئهم الأول⁽¹⁾. ويعبر البعض أن هذا المبدأ أى القول بواقعية الكليات من أهم ما جاء به الواقعيون الجدد يقول مورس كوهن: "اننى انظر إلى مشكلة الوجود الخاص بالكليات على أنها المسألة الأساسية التى يثيرها مجلد الواقعية الجديد⁽²⁾.

وهذا صحيح فقد أتت الواقعية بنظرة جديدة تماماً وربما مخالفة للمألوف في فهمها للكليات "لقد جرى العرف على أن السبيل إلى تكوين التصور الكلي واحدة لا تتغير وهى التجريد، بينما قدمت الواقعية الجديدة نظرية جديدة للكلي من خلال نظرتها للتجربة الحسية. فالتجربة الحسية لا تحتوى عندهم على الأفراد الجزئية بل تشمل أيضاً الإطارات أو المجموعات الكلية التى تدخل هذه الأفراد فيها على أرض الطبيعة، ويتحدد معناها بانتمائها إليها أما الماهيات. فالأفراد الجزئية تحيا بطبيعتها في إطار كلي أو تشكيل تجريبي تخضع له وتنتمى إليه. وهذا التصوير يقابل التصوير الكانطي للمقولات⁽³⁾. فالإطارات إطارات للصفات أو المجموعات، ليست مجرد إطارات للأفراد.

والحديث عن الواقعية الأفلاطونية أو واقعية الكليات قد يؤدى في ذهن البعض إلى نوع من الخلط نظراً لأن أفلاطون عرف بمثاليته المفارقة طوال تاريخ الفلسفة. وهذا يجعلنا نميز بين نوعين مختلفين للواقعية حيث نجد للمذهب الواقعي معنى

(1) W. P. Montague: Story of.. p. 426.

(2) Marris Cohen: Studies in philosophy and science pp. 109-110.

(3) د. يحيى هويدى: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ص 183-185.

بالنسبة إلى نظرية المعرفة، وآخر بالنسبة للميتافيزيقا، وهذا أن المعنيان مرتبطان إلا أنهما لا يعنيان نفس الشيء. فالمذهب الواقعي في نظرية المعرفة يعنى وجود الموضوعات العينية مستقلة عن الإدراكات الإنسانية فالأشياء موجودة سواء أدركناها أم لم ندركها، ولا بد أن تكون موجودة سواء كانت هناك كائنات بشرية أم لم تكن. أما الواقعية في الميتافيزيقا فتتسبب نفس هذه الواقعية إلى كل الموضوعات المعينة المجردة، أى أن الموضوعات المجردة يجب أن تكون كالموضوعات العينية مستقلة عن الإدراكات الإنسانية، ومستقلة عن الموضوعات العينية الشبيهة بها⁽¹⁾.

وبهذا المعنى تكون واقعية أفلاطون من هذا النوع الميتافيزيقي، وقد قال الواقعيون الجدد بكل من هذين النوعين من الوجود، وبالتالي فالواقعية الأفلاطونية جزء من الواقعية الجديدة⁽²⁾.

إلا أن هذا القول الأخير يحتاج إلى بعض التوضيح، أى أنه ليس هناك تطابق كامل بين واقعية أفلاطون للكليات، وبين هذا المفهوم نفسه لدى الواقعية الجديدة. فلا يذهب الواقعيون الجدد مثل أفلاطون في عزو الاستقلال إلى المواضيع المجردة والقدرات العقلية المثالية، ولا يتفقون معه بأن مثل تلك المواضيع المجردة هي الحقائق الأخيرة فقط. بعبارة أخرى نقول إذا كان الواقعيون الجدد يقبلون فقط من واقعية أفلاطون الجزء المنطقي الرياضي فهم في نفس الوقت يرفضون قبول الوقائع الخاصة بالأخلاق والجمال كحقائق مطلقة نهائية. فإذا كان أفلاطون يقول بحقيقة مطلقة وخير مطلق، وجمال مطلق، ويعطى له وجود وجمال أكثر مما يعطى لوقائع هذا العالم، فالواقعي الجديد يرفض هذين القولين، ويقبل فقط قول أفلاطون أن خصائص المثلث الرياضي أو ضرورات التضمن المنطقي تكون فعلية⁽³⁾.

وتستند هذه الترجمة المحدودة والحديثة للواقعية الأفلاطونية على النظرة

(1) د. محمد مهران: فلسفة برتراندرسل. دار المعارف، 1976، ص 159.

(2) R. B. Perry: Present conflict of Ideals. P. 371, Montague, p. 424.

(3) R. B. Perry: Resent conflict of Ideals, p. 371.

البسيطة التالية: نحن نجد أن كلا من عالم الرياضيات والمنطق يكتشف أن تضمينات معينة أو نتاج معين ينبع بالضرورة من قضايا معينة، وعلى هذا فإنه إذا كانت S أكبر من V ، V أكبر من E ، فإن S أكبر من E . وهذه حقيقة مجردة أو كلية، لا تتمسك بكل الحالات الخاصة لـ S ، V ، E . وحتى لو لم يكن هناك حالات خاصة مطلقاً. وهذه بالفعل حقيقة لا تتعلق بأى شيء فردي موجود، ولكن بالأحرى تتعلق بالعلاقة العامة "أكبر من" وقد نعبر عن هذا أحياناً بقولنا إن "أكبر من" تكون علاقة متعدية. وهذه السمة الخاصة بالعلاقة مستقلة تماماً عما نعتقد أو نريده، هي حقيقة متحررة الخضوع الهوى أو الرأى الإنسانى، مثل الحقيقة الخاصة التى تقول إن الشمس تكون أكبر من الأرض، فهى حقيقة مثل الحقائق الطبيعية يجب أن توضع فى الاعتبار، وتقبل كما هى بواسطة أى فرد يريد أن يتكيف مع هذا العالم⁽¹⁾.

ومعنى ذلك أن علاقات الأرقام، والعلاقات المرتبطة بالصفات، كالألوان تكون كلية وموجودة بدرجة مستقلة عن الوعى البشرى بها. وكما يقول مونتاجيو أن 12، 5، 7 تنتج من تفسير طبيعة كل من 12، 5، 7 وليس طبيعة الوعى بها⁽²⁾. ويمكن للمرء أن يشير إلى أن طبيعة +، = يجب أيضاً أن تدخل التفسير وأنه فى كل الحالات هذه فإن طبيعة الكلى هى مجرد تعريفه التقليدي⁽³⁾. فالواقعيون الجدد يأخذون باستقلال القضية أو المعادلة أو الصيغة الرياضية عن عقل الرياضي أو المنطقي، وبالتالي فهم يتعاملون مع وقائع حقيقية لا اتجاهات ذاتية⁽⁴⁾. وقد وجد الرياضيون فى هذا المبدأ تأييداً لما توصلوا إليه من أن الصيغ الرياضية والقضايا المنطقية توجد مستقلة عن ذهن الرياضي والمنطقي الذى توصل إليها. فهو يكتشفها

(1) Ibid, p. 372.

(2) J. Blau, Ibid, p. 288.

(3) Ibid, p. 78.

(4) Boham. Ibid, p. 129.

ولا يخرعها، أى أن العلماء يتعلقون بالواقع في معادلاتهم، وليس مع العوامل الذاتية الخالصة طالما أن معادلاتهم مستقلة عن عقولهم التي اكتشفوها، وبالتالي فهي تمثل موضوعاً فعلياً وليس عاملاً ذاتياً⁽¹⁾.

وتبنى الواقعية الجديدة هذا المبدأ المعروف بواقعية الكليات، "الواقعية الأفلاطونية"، نظراً لما تنطوى عليه من نتائج ونستطيع أن نورد هنا بعض النتائج الخاصة بالمغزى العاطفي والعلمي لتبني هذا الموقف. ففي المقام الأول يتناقض هذا الموقف مع الميتافيزيقا المادية. فإذا كانت الأشكال الرياضية والمنطقية سمات أصلية للعالم الواقعي فإنه يصبح من المستحيل أن ندعى أن العالم الواقعي يتكون فقط من المادة أو من أى صورة مادية تماماً. وفي الحقيقة فإن هذا مناقض بالدرجة نفسها لنمط وحدانية الكون، الذي يؤكد على أن العالم الحقيقي يتكون من مادة روحية أو عقلية، أو مناقض للثنائية التي تقترح تقسيم العالم بين مادة جسمية وعقلية. وهذا يعنى أن هناك جزء من العالم لا هو جسماني ولا عقلي ولكنه محايد في المادة.

وفي المقام الثانى فإن هذا الجهد للأفلاطونية يعترف بتفوق العقل فهذه القدرة العقلية لا يمكن أن نظنها الآن أنها وسيلة فقط، فالمفهوم طبقاً للواقعية يكون مثل الإدراك الحسي طريقة لفهم الطبيعة الفطرية للأشياء والعقل له مجاله الخاص والذي يمكن أن يستكشفه روح من الاكتشاف مثل التي تحرك الجغرافي أو عالم الفلك⁽²⁾.

ثالثاً: الواحدة الأبستمولوجية

والمبدأ الثالث الذى اجتمع عليه الواقعيون الجدد هو الواحدة الأبستمولوجية التي تتلخص في القول بالنظرية الفورية في الإدراك مقابل كل صور الثنائية. ويحدد بيري الواقعية الجديدة واختلافها عن الواقعية الساذجة، والواقعية التمثيلية من

Ibid, p. 129.(1)

R.B. Perry: Present conflict of Ideals, p. 372.(2)

حيث أن معرفتها بالأشياء تتم فورياً والخبرة تصبح مباشرة أفكاراً في الذهن، وهذه الأفكار نفسها مستقلة عن الذهن وهو يؤكد على أنه عندما تعرف الأشياء فإنها تكون أفكاراً في الذهن، وهى تدخل مباشرة إلى الذهن، وحين تفعل ذلك فإنها تصبح ما يسمى بالأفكار يقول: "إن الأشياء تقع مباشرة أو ربما تقع في الخبرة دون التعويل على كينونتها أو طبيعتها بالنسبة إلى ذلك الظرف"⁽¹⁾.

والواقعية بهذا ترفض النظرية التصويرية Representative عند لوك لأنها ثنائية تفصل وتفرق بين الشيء المدرك وخبرتنا عن ذلك الشيء. وبالتالي تقع في مشكلة كيفية الجمع بينهما مرة أخرى. وهذا ما حدث لباركلي عندما فشل في ذلك فتصور أن أفكاره أو خبرته بالأشياء هى الأشياء نفسها. ويشترك معه في هذا هيوم وكانط⁽²⁾. اللذان يريان أنه من المستحيل الوصول إلى معرفة الأشياء الفعلية أصلاً. ويترتب على هذه النظرية التمثيلية أننا ننتهى أما إلى الذاتية الصارمة لباركلي أو اللادراية عند كانط. وأساس رفض الواقعية الجديدة لهذه النظرية هو أننا لا يمكننا أن نصل - من خلالها - إلى معرفة مباشرة إلا بأفكارنا فقط التى هى متميزة عددياً من حيث هى ظواهر عن الموضوعات الفعلية التى يمكن أن تستدل على أنها موجودة من هذه الأفكار⁽³⁾.

والواقعية الجديدة فلسفة واحدة بمعنى أنها ترفض أن تكون خبرتنا أو فكرتنا عن الشيء مختلفة عن الشيء نفسه بل هما الشيء نفسه. أى أن تطابقاً بين فكرتنا عن شيئاً ما وهذا الشيء نفسه. معنى ذلك أن م

أن محتوى المعرفة أو السوعي أو الصفات التى تقع في الخبرة هى نفسها موضوعات مثل الموضوعات الفعلية نفسها وتكون عضواً في نفس النسق المكاني

(1) R. B. Perry, Present philosophical tendencies, p. 308.

(2) انظر جود... فصول في الفلسفة ومذاهبها ترجمة عطية هنا، ماهر كامل، النهضة المصرية ص 229.

Boham, Ibid, p. (3)

والزمانى للطبيعة. ومحتوى المعرفة يتطابق عددياً مع الشيء المعروف، بل إن الوعي نفسه ما هو إلا علاقة بين هذه الموضوعات. وبدلاً من أن تعامل الموضوعات بوصفها أفكاراً فى الذهن بحيث يكون تصور الذهن فى هذه الحالة على أنه جوهر "النظرية الثنائية" فأنا نتعامل مع الموضوعات بطريقة خارجية، أى ليس عن طريق العقل ولكن عن طريق نقي الوعي، فالوعي ليس جوهرأً لاحقاً للعقل، بل هو علاقة فإذا كان الوعي هو علاقة، فإن موضوعاته يجب أن تكون مستقلة فى الواقع من حيث دخولها فى هذه العلاقة أى بعبارة أخرى إذا كانت الموضوعات ذات وجود واقعي مستقل عن الوعي أو المعرفة بها فإن ذلك الوعي أو تلك المعرفة لن تكون شيئاً آخر سوى علاقة بها أى بالموضوعات⁽¹⁾. "فإذا سلمنا بأن الوعي هو علاقة وليس جوهرأً، فإنه ينتج عن ذلك مشكلة أخرى تتعلق بطبيعة ومغزى ما يسمى بالصفات الثانوية غير أن هذه المشكلة نجد لها حلاً إذا ما نسبنا هذه الصفات الثانوية إلى الأشياء فكل منها له وجود واقعي موضوعي"⁽²⁾ فكل من الصفات الأولية والثانوية تتساوى من حيث الواقعية إذن. فلون وشكل المنضدة الواقعية يدخلان مباشرة إلى الوعي بطريقة متساوية فليس هناك منضدتان بل منضدة واحدة. ومن ثم انتهت الثنائية الأبستمولوجية ليصبح كل من العنصرين السيكلوجي والفيزيقي هما نفس الشيء بل أن اللون نفسه لا يمكن أن نقول عنه إنه فيزيقي أو سيكلوجي، يقول بيرى: "عندما يتم تصور كل من الذهن والجسم على هذا النحو لا تعود هناك أى صعوبة تتعلق بإدراك الموضوعات الجسدية وبالتالي فإنها تكون جسدية فى علاقة ما وفى الوقت نفسه تكون محتوى للإدراك فى علاقة أخرى"⁽³⁾.

هذا التصور الواحدى المضاد للثنائية فى نظريتهم للمعرفة كان ذا أثر مهم

(1). Boham, Ibid, p. 122.

(2). J. Passmor: Hundered years of philosophy pp. 264-273.

(3). R. B. Perry: Present philosophical tendencies, p. 311.

بالنسبة إلى نظرية القيمة، ففي الفصل الثانى من آفاق القيمة يهاجم بيرى كافة صور الثنائية بين العقل والمادة، الجسم والنفس، ويدعو إلى هذه الواحدة لما لها من أثر فيما يطلق عليه الإنسان (المتكامل) وأن هذا المفهوم مؤسس على جهود الفلاسفة فى محور الثنائية⁽¹⁾.

لقد كان الاتجاه ضد الثنائية اتجاهاً عاماً ويعد لفجوى الفترة من 1905 حتى 1930 فترة الثورة الكبرى ضد الثنائية وهو عصر كان يسعى فيه الفلاسفة إلى أن يتجنبوا الثنائية الأبستمولوجية، النفسية والفيزيقية دون أن يسقطوا فى هوة الارتبابية أو الذاتية اللتين بديا على أنها البديلان الوحيدان بل إن البعض يعتقد أن الواقعية الجديدة الأمريكية إسهم أمريكى مبكر لهذه الثورة ضد الثنائية الأبستمولوجية أكثر منها ثورة ضد المثالية الخاصة بالقرن التاسع عشر. لأنه لا يوجد شيء يتدخل بل تقدم مباشرة. وكل الواقعيين الجدد قد رفضوا الثنائية الأبستمولوجية وإن كانت هناك شكوك تتعلق برفض مونتاجيو لهذه الثنائية، أما بالنسبة إلى بيرى وهولت فقد رفضا هذه الثنائية، ولقد بديا على أنها يرفضان أيضاً الثنائية السيكونفيزيقية.

يقول مونتاجيو: "نحن معشر الواقعيين الجدد لا نعتقد أن هذه الثنائية المعرفية متضمنة فى المقدمات التى تستخدم لتأييدها. ولقد اتهمنا ديكارت وأتباعه باللامنطقية حيث استنتجوا أن الشيء المدرك يجب أن يكون هو ذاته الأداة العضوية الداخلية التى أدركته ولا بد أن يكون مثلها داخلياً"⁽²⁾.

ونستطيع أن نقول إن الواقعيين الجدد فى وحديتهم المعرفية يتفقون مع بركلي - مع أنهم يرفضون دعواه بأن ما هو حقيقي يعتمد على كونه مدركاً حسياً وهذه هى مثاليته - فهم يؤيدون تأكيده بأن الأشياء الحقيقية يتم إدراكها مباشرة وبالنسبة لهم

R. B. Perry: Realms of value, pp. 17-18.(1)

Montague, Story of ... p. 430.(2)

فإن الموضوع الذى أراه أمامي هو موضوع فيزيقي يوجد في شبكة من العلاقات الزمانية المكانية والعلية وأنا أدرك مباشرة هذا الموضوع الفيزيقي وليس النسخة العقلية الخاصة به. والموضوع في حد ذاته يكون في وعي كما هو فعلا وكونه في الوعي أو خارج الوعي لا يجعل هناك فرقا بالنسبة إلى خواصه أو كينونته وهو يكون عندما أعرفه في وعيى ولكنه ليس في وعيى كصورة في ألبوم، والوعي ليس نوعاً من الوعياء يمكن أن يمتلاً فقط بنوع واحد من الأشياء أى الأفكار. ولكن بالأحرى يمكن مقارنة الوعي بضوء البحث الذى ينير المواضيع دون أن يقوم بعمل صور فوتوغرافية له. يمكن أن يستعاض بها عن الشيء الحقيقي ولا يجب أن نسمح للاصطلاح المكاني "في" "in" بأن يوحي بأن نوع من المكان لنوع معين من الأشياء التى نسميها فكرة "ويرى الواقعيون الجدد أن المواضيع يمكن أن تكون في الوعي بالمعنى العادى جداً للكلمات مثلما يقال لشخص: إنني أحفظ بك في قلبي" (1).

ومن بين المواضيع التى تضمنتها الثنائية الأبستمولوجية كان الاعتراض على ما يطلق عليه "المقدمة الذاتية" أى أن الموضوع الذى تعتمد فيه المظاهر والصور المختلفة للشيء من أجل وجودها على الحالة الفسيولوجيا والسيكولوجيا للذات، وعلى هذا فإنها تكون ذاتية إلا أنه بالنسبة إلى الواقعية فإن مضمون المعرفة والذى يكمن في العقل أو أمام العقل في المعرفة يتماثل عددياً مع الشيء المعروف أى أن الشيء والمضمون (مضمون المعرفة) بالنسبة إليهم شيء واحد. وكما يرى هولت Holt فإن العمليات الفسيولوجية والسيكولوجية طبقاً للواقعية الجديدة والمتضمنة في الإدراك الحسي لا يمكن أن يقال عنها إنها تخلف أو تولد المظاهر المحسوسة التى "تقع أمام العقل" عندما يحدث الإدراك الحسي، وتقوم هذه العمليات فقط

(1) Lewis whitebech: Rebertl Hahmes: Philosophical inquiry an introduction to phil, pp. 119-

بالاختيار بين المظاهر التى تقع فعلاً خارج العقل وفيما وراء الإنسان المدرك، أو كما يقول بيرى ما تم اختياره يتم اختياره هناك، ولا يتم إقامته بواسطة فعل الاختيار فالواقعيون الجدد تحدثوا عن الإدراك الحسي على أنه مشابه لضوء يشع من أعضاء الحسي فيضيء العالم الذى يقع خلف العارف⁽¹⁾.

وبالإضافة إلى نقاط الاتفاق بين المجموعة على المبادئ والآراء الكلية التى كانت متماثلة تماماً فإن الواقعيين الجدد لم يقوموا بأية محاولة نحو الالتزام بأى وحدة فيما وراء اتفاقهم الأساسي الخاص بالمعالجة الموضوعية لقضاياهم حيث كانت منطقة الاتفاق بينهم كما يذكر جوزيف بلو "صغيرة" فقد اتفقوا بخصوص إجراءات من إجراءات العمل واتفقوا بتحفظات على المبادئ الثلاثة الأخيرة المتعلقة بنظرية المعرفة وفيما وراء هذه المنطقة من الاتفاق تفرقوا مكرسين طاقاتهم بأقصى درجة نحو شن الحملات على بعضهم البعض. فالواقعيون الستة قد انضموا إلى هذه الحركة لأسباب مختلفة وكما يقول مونتاجيو: "لم تكن آرونا تتفق دائماً في الميتافيزيقا، بل ولا في بعض جوانب نظرية المعرفة. ولعلنا لسنا على اتفاق فيما يتعلق بأى خلافاتنا هو الأهم ولا كيف ينبغي أن يصاغ وعن التعاون الذى ينبغي أن يتم بينهم في العمل بدلاً من أن يعمل كل بمفرده يقول: "لست على يقين من أن هذه الفكرة قد اتبعت بدقة"⁽²⁾.

وهذا "الخلاف" يتضح منذ صدور مجلدهم المشترك حيث يتبين من البداية اتجاه كل من الواقعيين الستة ونستطيع أن نتبين مما كتبه مونتاجيو في قصة "الواقعية الجديدة" موقفين أساسيين هما: موقف كل من بيرى وهولت من جانب، وموقفه هو من جانب آخر، وبالنسبة إلى مونتاجيو فقد كانت مساهمته المتميزة هي "نظريته المادية عن الطاقة الشعورية" وهى التي كرس لهم معظم عنايته ودافع عنها على أسس تجريبية فقد عد مثل هذه النظرية في الشعور هامة للتطور العام وهو يختلف في

Boham, Ibid, p.(1)

W. P. Montague, Story of., p. 432-433.(2)

ذلك عن معظم زملائه الذين فسروا الشعور على أنه مجموعة من العلاقات، وقد رأى أن في الوسع أن يكون الشعور مثيلاً لطاقة نوعية مادية ولم يعترض على الدراسات الوظيفية للسلوك الشعوري عند بيرى، ولكنه رأى أنه من الممكن أن تفسير الوظائف تفسير فسيولوجيا، وعلى العموم فقد كان مونتاجيو يمثل بالنسبة للواقعية جناحها المادي وهذا يتبين من كتابهم المشترك. ولو عدنا مرة ثانية لهذا المجلد (الواقعية الجديدة) سنجد فيه ملحقات يهاجم فيه مونتاجيو اثنين من المواقف التي اتخذها هولت في مقالته ونجد أيضاً رد هولته عليه، وفي تعليق ثالث ينحاز بتكن مع هولت بخصوص ما أثاره مونتاجيو من تعليقات، بل ويشير بتكن إلى أنه قد فهم موقف هولت بمعنى مختلف عن ذلك الذي فهمه بكل من هولت نفسه ومونتاجيو، وأيضاً كتب بيرى مؤيداً هولت.

فهنا وبين أربعة فقط من المجموعة يوجد بالفعل ثلاثة دروب من الواقعية الجديدة، وبسبب هذه الخلافات بينهم انقسمت الواقعية إلى جناحي اليمين ويتزعمه مونتاجيو واليسار ويتزعمه بيرى وهولت كما يذكر بلو⁽¹⁾ ويحدد مونتاجيو نقاط الاختلاف بينه وبين زملائه في مسألتين رئيسيتين: الأولى تتعلق بطبيعة الوعي (الشعور) السلوكية، والثانية هي مشكلة الخطأ أو ما أطلق عليه اسم النسبية الموضوعية للأشياء التي تكون مصدر الخطأ.

وبالنسبة إلى المسألة الأولى التي أثارها مونتاجيو، والتي يرى فيها أن بيرى وهولت قد وقعا تحت تأثير المدارس الوظيفية والسلوكية لعلم النفس والتي كانت مقبولة على نطاق واسع حينئذ، ووجدوا بين الوعي والاستجابة (الخاصة) للفرد وهي النظرة التي ترى أن الفرد يكون على وعي بالموضوع هو أن الكائن الحي الجسدي يظهر استجابة ما نحو الموضوع. وهذه النظرية التي استمدتها بيرى وهولت بتأثير من جيمس وبرزسون.

ويتمسك مونتاجيو بأن استجابة الكائن الحي يجب أن تعنى حركة Motion لبعض أول كل الجزئيات المادية التى تؤلف الكائن الحي، ويجب للحركة أن تحدث مكانياً وفى اتجاه محدد، وهو يعتقد أن مثل هذه الحركة المكانية والاتجاهية لا تستطيع أن تشكل "ما نخبره كوعي خاص بالموضوع" ويصر مونتاجيو على أنه أياً كان إدراكنا حتى إذا كنا نرغب فى أن نعتبره كجزء محدد للكائن الحي فيجب بالتأكيد أن تتجنب تحديد الإدراك كحركة من أى نوع. ويمكننا إدراكنا من أن نصبح واعين بها خارج ذواتنا. وبواسطته فإننا نكون قادرين أن ندخل فى علاقة مع المواضيع التى تكون أما فى أماكن وأزمنة أخرى أو ليست فى زمان أو مكان مطلقاً. وهذه النقطة الأخيرة تفوق أى إمكانية للنظر إلى الإدراك كحركة فقد رفض كل من بيرى وهولت رأى مونتاجيو ومماثلة الاستجابة بنوع من الحركة المادية⁽¹⁾.

2- المسألة الثانية أى الاختلاف الثانى بينهم فهو خاص بالطريقة التى فسر بها كل من هولت وبيرى من جانب، ومونتاجيو من جانب آخر حقيقة قابلية شعورنا وتأثرنا بالخطأ وهذا الاختلاف أكثر تعقيداً وأساسية من غيره وهو يدور حول الوضع الوجودي للأشياء التى تسبب الخطأ والخداع فى الإدراك الحسي ويتلخص فى إيمانهم بما أسماه مونتاجيو "الموضوعية النسبية" أى أن الأشياء الموجودة موضوعياً فى المكان تشتمل فضلاً عن الأشياء التى يفترض وجودها عادة على المجموع الكلى للأشياء الواقعة والمحتملة والراجعة إلى زاوية النظر والخداع البصري أو حتى الأحلام والهذيان.

وبالنسبة للواقعيين الجدد فإن بعض المواضيع الخاصة بوعينا توجد عندما لا نكون على وعي بها. والسؤال الآن هو إذا ما كان وعينا أو خبرتنا تحتوى على خطأ؟ وهل يمكن أن يكون موضوع وعيناً (الخطأ) ذو وجود موضوعي؟ ويتبين موقف هولت والذى وافق عليه مونتاجيو فى مقاله (موقع الخبرة الوهمية فى عالم واقعي) حيث يؤكد أن التناقض والخطأ واللاواقع توجد موضوعياً، وأنها ليست تشوشات

يقدمها لنا الوعي. فالعالم الخارجي (اللاعقلي) مليء بتناقضات، لا واقعيات، وهي قادرة أن تأتي للوعي بموجب عملية نفسية لا تقوم عناصر للتشويه. وفي المقابل نجد مونتاجيو في "نظرية واقعية للصواب والخطأ" يرغب في منح وجوداً ضمناً لموضوع غير حقيقي بدافع من العقل. إلا أنه يفزع حين يسمح لها بأى قوة عليه، وكما يقول: "إن طبيعة اللاواقعي أو الموجود تكون عقيمة النتائج فنحن نستطيع أن نعرف موضوعاً غير حقيقي ولكنه لا يستطيع أن يكون سبب معرفتنا له"⁽¹⁾.

وقد صرح مونتاجيو أخيراً أن احتجاجه على هذا الموضوع كان مبنياً على عدم رغبته في أن يمضى قدماً مع هولت وبعض الواقعيين الآخرين في اعترافهم مع جيمس بأن العلاقات بين الأشياء تكون موضوعية ومستقلة عن وعينا كما هو الأمر بالنسبة للأشياء ذاتها.

ولا تنحصر خلافات المجموعة في ذلك فقط، فهناك اختلافات أخرى كثيرة بالإضافة إلى وجهتي النظر السابقتين كانت مثارة في الجرائد الفلسفية في هذه الفترة فقد كان من الواضح أن هناك أساساً ضئيلاً من الاتفاق بين أعضاء الجماعة.

ومع دفعة تحليلهم الذى لا ينكر فإنهم لم يتركوا خلفهم موقفاً يمكن أن يقوم كأساس لأى نشاط فلسفي فيما بعد فلم يظهر بعد البيان والمجلد التعاوني أى عمل لاحق وبالتالي فقد انحصر دورهم في تفويض النظام السائد للفلسفة في عصرهم فقد كانت الواقعية الجديدة، كما يقول شنيدر معركة قصيرة ألزمت المثالية مواقع الدفاع. ومع ذلك فقد كان الواقعيون كمجموعة غير قادرين على إعطاء مضمون إيجابي لواقعتهم خاصة فيما يتعلق بنقطة الخلاف الرئيسيتين بينهم.

ويسبب هذه الخلافات من جهة وعدم استمرار التعاون بينهم من جهة ثانية سرعان ما تصدعت الجماعة وذلك حين حاولت الواقعية النقدية نقد سابقهم الواقعيون الجدد وذلك كما يقول ريك بأن تقدم حلولاً أبستمولوجية وسط بين

الواقعية الجديدة والمثالية. وقد تعاون هؤلاء الواقعيون النقاد على البحث وذلك في الفترة من 1916-1920 وأخرجوا كتابهم المشترك "مقالات في الواقعية النقدية: دراسة تعاونية في مشكلة المعرفة" وكانت هذه المجموعة مكونة من كل من: ديورانت دريك وسترونج وسيلارز وكان هؤلاء الثلاثة من الطبيعيين وبالذات سيلارز الذى يشبه في هذه النقطة بيرى تماماً في أنه جمع بدقة بين كل من الواقعية والطبيعية مع قليل من البرجماتية⁽¹⁾. وأرثر لفجوى وجيمس برات وكانا ثنائيين في الفيزيقا النفسية وكذا في نظرية المعرفة. ثم أرثر روجرز وأخيراً سانتيانا، وهو أهمهم وأشهرهم، وفلسفته الخصبة المتعددة الجوانب معروفة على نطاق واسع حيث جمع إلى طبيعته وظواهريته المادية واقعية أفلاطونية.

وكان إسهام وجهد هؤلاء الواقعيون النقاد مقصوراً على دحض الموضوعية الواحدية لسابقيهم وإعادة صياغة النظرية التمثيلية أو الثنائية في الإدراك. ومع ذلك لم يحرز أحد في هذين المجالين أى تقدم. وعلى الرغم من الجدل بين كل من هاتين المدرستين الواقعتين في الفكر الأمريكى فهناك كثيراً من المزايا نتجت عنهما، فقد أكدت كل من المدرستين على وجود عالم مادي مستقل عن العقول التى تقطنه وتستخدمه وكل منهما قدم للفلسفة الأمريكية بيئة مواتية لنمو الفلسفة وتقويتها. فقبل الواقعية الجديدة لم تكن للفلسفة الأكاديمية صلة بإدراك الرجل العادي ولا بالعلم ولا بالدين لقد أدت هاتان الحركتان فيما يقول مونتاجيو إلى حد كبير إلى بعث الفلسفة الأمريكية⁽²⁾ وخلفت كل منهما كما يقول بلو هذا المزاج الواقعي الذى يسيطر على الفكر الأمريكى وامتد إلى حركات متعددة داخلية.

(1) Andrew Reck, introduction p. XX. J. Blau, pp. 279-280.

(2) W. P. Montague, p. 444- 446 – 447.

الفصل الثالث

نظرية المعرفة

هناك جانبين في الواقعية الجديدة أولهما: نقد الفلسفات المختلفة التي لا تتفق مع نظريتها الأساسية، ثم استخدام هذا النقد كنقطة بداية لتحديد الأسس الفلسفية الواقعية، وكانت بدورها تلك الأسس مقدمة لنظريته في القيم. وهنا كما هو الحال في معظم الفلسفات المعاصرة والحديثة كانت نقطة البداية هي نظرية المعرفة.

وتعد الواقعية الجديدة ونظرية المعرفة عند بيرى نقطة بداية ومدخلا نظرياً لاهتمامات متعددة في مجال الأخلاق والسياسة والقيم والحضارة البشرية عامة⁽¹⁾. بل إن كتابات بيرى في القضايا العملية تفوق في كثرتها ما كتبه في المسائل النظرية. وما كتبه وما كتب عنه في هذه المجالات يكفي لبيان ذلك. فهناك عشرات الدراسات حول فلسفته في القيم وحدها، وفي المقابل نادراً ما نجد دراسة واحدة في فلسفته النظرية والتي ربما تكون في ثانياً أبحاث ودراسات أخرى أن وجدت. فقد استمرت نظرية بيرى في القيمة ووجدت امتداداً لها لدى بعض زملائه وتلاميذه الذين اتخذوا منها أساساً لدراساتهم وطوروها كما تظهر على سبيل المثال في أبحاث ودراسات ستفنس بيسير⁽²⁾ وس. تولمان اللذين سنعرض لهما عند الحديث عن القيم. أما هنا فسوف نعرض اتجاهات بيرى في المعرفة وتحليل العقل كأساس وتمهيد للحديث القادم عن القيم، نظراً للاتساق الكامل بين هذين الجانبين في فلسفته.

بدأ بيرى إذن من نظرية المعرفة. والمعرفة عنده هي العلاقة بين العقل وما يرتبط

(1) Andrew Reck, p. 15.

(2) S. C. Pepper: Source of value, p. 2, 53.

بالعقل كموضوع له⁽¹⁾. وتحويل المعرفة إلى العلاقة بين العارف والشيء المعروف معناه أن يرى تجاوز الحلول التقليدية التي قدمتها كل من المثالية والطبيعية، تلك الحلول التي أرجعت المعرفة أما إلى الذات (الحواس) من جهة أو أرجعتها إلى الموضوع من جهة أخرى وهما الموقفان العقلي والتجريبي أو المثالي والمادي. لقد أرجع المعرفة إلى العلاقة، مقتفياً في ذلك أثر جيمس الذى اهتم في تجربته اليرادىكالية بالعلاقات كوقائع أساسية ترتد في النهاية إلى الواقع نفسه حيث عرض للعلاقات الخارجية وأكد وجودها الواقعي. وجاء مرفن ولخص هذه الفكرة ببلاغة نادرة وذلك في القضية التي تقول إن الطرف أ تربطه العلاقة ع بالطرف ب، وأن أ ع لا تتضمن ب، ولا ع ب تتضمن أ، كما أن ع لا تتضمن أياً من أ، ب. ويترتب على ذلك أن المعرفة علاقة. وهذا ما أكد عليه بيرى⁽²⁾ وزملائه؟ والاهتمام من جانب الواقعيين بالعلاقات جعل جان فال يرجع أهمية فلسفتهم إلى ما قامت به من ربط بين المعرفة والعلاقات⁽³⁾. فالقول بالعلاقات الخارجية يترتب عليه أن المعرفة علاقة وأن الشيء المعروف لا تولفه علاقته بالذات العارفة ولا الذات العارفة تشكلها علاقتها بالشيء المعروف، كما أن لا الذات العارفة ولا موضوع المعرفة يتشكلان باعتبار أن أياً منهما عنصر في العلاقة المعرفية⁽⁴⁾. فما يعرف حقاً لا يدين بشيء لتلك الحقيقة (المعرفة)، سوى تلك الحقيقة نفسها، أى معرفته فقط. والطريقة المباشرة لدراسة هذا الموضوع هي تحليل المعرفة، فالقول إن العقل يعرف هو فعل متعدد غير على. وتوجد أفعال كثيرة من هذا النوع يكون معناها الجوهرى أنها لا تنتج مفاعيلها⁽⁵⁾. والواقعي يميل إلى التعرف على علاقة الإنسان بالعالم من حوله على

(1) Reek, P. 16, J. Blau P. 285-286.

(2) R. B. Perry: Present conflict of Ideals, P. 379.

(3) جان فال: طريق الفيلسوف، أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ص 288.

(4) J. Boham, Ibid, p. 125.

(5) R. B. Perry: Realms of value, p. 440.

أنها أحد مكونات هذا العالم⁽¹⁾ وهذا ما أكده جيمس وقال به الواقعيون في كل من إنجلترا وأمريكا.

أولاً: نظرية العقل:

رد يرى مشكلة المعرفة إلى العلاقة بين العقل وما يرتبط بالعقل كموضوع له، والسمة التي يرى أنها موجودة في كل من الاصطلاحين السابقين هي العقل. وكانت مهمته هي تحليل هذا العقل (الوعي - الشعور) وهذه المهمة من أعقد المسائل لدى فلاسفة الواقعية الجديدة، الذين ينظرون إلى طبيعة العقل على أنها مشكل محير ومعقد جداً. بل إنها تحتوي في نظرهم إلى حد كبير على المشكلة العامة للحقيقة⁽²⁾. ونظراً لأهمية هذه المشكلة فقد اهتم بها كل منهم اهتماماً خاصاً وذهبوا في تفسير طبيعة العقل مذاهب شتى. وكل منهم يحاول في عرضه بيان رأيه وآراء الزملاء الذين يختلفون معه أو يتفقون. وتكفي نظرة واحدة لما كتبه يرى ومونتاجيو وهولت، بل ورسل والكسندر ومور في هذا الصدد لبيان مدى هذه الخلافات.

فمور ورسل من رأيهما أن العقل يتحدد في الوعي القاصد، وودبيردج يوافق جيمس على تأسيس العقل على أساس العلاقة بين الموضوعات، وأن كان هو نفسه قدم بعض الملاحظات على فكرة جيمس اعتمد عليها يرى وهولت⁽³⁾. أما الكسندر والواقعيون الجدد فإنهم يفهمون العقل كوظيفة عضوية أو كفاعلية عضوية تختلف بعض الشيء عن الوظيفة العضوية العادية⁽⁴⁾. ويؤكد سمور اتفاق رأى الكسندر مع يرى وهولت. فقد كان الكسندر يرد الوعي، والفعل العقلي إلى استجابة عضوية وهذا يجعله إلى حد ما قريباً من يرى وهولت. ففعل العقل

(1) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 201.

(2) Ibid, pp. 201-202. J. Passmore: Hundred years of philosophy. Ch. 8.

(3) Ibid, p.

(4) R. B. Perry: A History of philosophy, p. 562.

(والتفكير) عبارة عن استجابة لموضوع ما، ليس فعلاً معرفياً، أى مجرد فعل يعرف موضوعاً⁽¹⁾. وأيضاً رسل إلى حد ما كان متأثراً بهولت وبيرى⁽²⁾. وإذا كان هناك اتفاق بين بيرى وهولت من جانب وكل من الكسندر ورسل من جانب آخر في بعض النقاط، فداخل مجموعة الواقعيين الستة كان الأمر يختلف. فبقدر ما يتفق موقف كل من بيرى وهولت. فهما سوياً يختلفان عن موقف مونتاجيو، الذى قدم مقابل نظريتهما في الاستجابة الخاصة نظريته التى أطلق عليها نظرية الطاقة الشعورية⁽³⁾.

وقد كان الاهتمام الكبير بدراسة العقل، وتحديد طبيعة الوعي مصدراً لكثير من نقاط الاتفاق والاختلاف، الذى أكد بدوره اهتمام هؤلاء الواقعيين بمشكلة العقل. وعلى الرغم من تعدد وجهات النظر، فإن ما يهمنا توضيحه هنا هو بيان وجهة نظر بيرى نظراً لارتباط مشكلة العقل بمشكلة العلاقة المعرفية وبالتالي بنظرية المعرفة. فلقد تحولت دراسة مشكلة المعرفة إلى دراسة العلاقة بين العقل وما يرتبط به، وعلى هذا فقد بدأ بيرى بمحاولة اكتشاف أى نوع من الأشياء يكون عليه العقل. "ويمكن أن يفسر هذا البحث بتكنيك بيرى نحو استبعاد التمرکز حول الذات إلى أبعد مدى ممكن عن الفكر الخاص به"⁽⁴⁾، عن طريق الدراسة الواعية للعقل والعمليات الخاصة به.

وقد أفاض بيرى في تحليل عمليات العقل. في كتبه ومقالاته، فهو يعرض لذلك في اثنين من أهم مقالاته هما "تصورى للوعي والتصور الخاطئ له" التى نشرها في المجلة النفسية 1904 قدم فيها إرهاباً بفكرة جيمس عن الوعي والتى أشاد بها جيمس وامتدحها⁽⁵⁾. ومقالته الثانية عن "سهولة الانقياد والغرض"، التى نشرها

J. Passmore, p. 297.(1)

Ibid, p.(2)

W. P. Montague, pp. 433-434.(3)

J. Blau, p. 288.(4)

W. James: Essays in Radical Empiricism, pp. 4. 15.(5)

بمجلة النقد النفسي في يناير 1918 وبالإضافة إلى هاتين المقالتين نجد ذلك الاهتمام يسرى في الكثير من كتبه مثل: "الاتجاهات الفلسفية الحالية"، "الصراع الراهن للأفكار" "وآفاق القيمة"، ففكرة الوعي (العقل) كعلاقة تعد أيضاً أساس نظريته في القيمة⁽¹⁾. والعقل لا يتكون من عقلية المتميزة، ولا من عدم جسمية محتوياته، ولكن من الطريقة التي تتصل بها أجزاؤه اتصالاً وظيفياً⁽²⁾، يتضح ذلك حين نبدأ بعقل إنساني كما يتكشف للإنسان.

ويميز بيرى مثل هوسرل في قصديته بين نوعين أو صورتين للعقل أو بين ميدانين لعمله: الميدان الفكري أو المحتوي العقلي، مقابل ما يطلق عليه هوسرل اصطلاح Noesis مشيراً بذلك إلى فعل الإدراك، وبين نفس المحتوي كجزء من وسط مادي، وهو ما يطلق عليه هوسرل لفظ Moema، الذي يعنى حرفياً ما هو مدرك. والعقل عند بيرى فيما يتعلق بمحتوياته مرتبط بالعالم المادي. وهنا يتحول الاتفاق بينه وبين هوسرل إلى اختلاف ويتضح بوضوح في هذه النقطة أيضاً إلى أي مدى ينتسب صاحب الظاهريات إلى طريق ثالث بين العقلانية والتجريبية؟ وإلى أي مدى أيضاً يكون هذا الطريق أقرب إلى المثالية أو الواقعية؟ على الرغم من أن كلا من بيرى والواقعيين من جانب، وهوسرل من جانب آخر يحاولون التغلب على تلك الثنائية بين العارف والمعروف، أو بين الداخل والخارج، وذلك بإيجاد مجال ثالث هو عند الواقعيين الواحدية المحايدة وعند هوسرل هو مجال الخبرات الشعورية، إلا أن بيرى في محاولته ينتصر - أن صح التعبير - للخارج وذلك بتفسيره للعقل، على أنه استجابة إلى مجال معين من البيئة الخارجية مستفيداً في هذا من جهود جيمس في نظريته في علائقية الوعي، وبرجسون في نظريته في الصور التي عرضها في "المادة الذاكرة".

بينما هوسرل على العكس ينتصر للداخل على الخارج، وذلك بتحويله الظاهرة

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 23.

(2) Ibid, p. 23.

الفيزيائية إلى ظاهرية في الوعي؟ والملاحظ في كل حالة من الحالات أن "النوثريس" حقيقية وأساسية في حين أن "النوئيا" تابعة وغير حقيقة (بالمعنى الدقيق للكلمة) بل أن "النوئيا" وهى الأشياء المدركة لا تتركب إلا من ماهيات هى ما هى إلى الأبد وهى مرتبطة فيما بينها بمقتضى بعض العلاقات الضرورية الأولية⁽¹⁾.

وإذا كانت الفينومينولوجيا تبحث عن الأسس التى يقوم عليها العلم⁽²⁾ فكما يقول الدكتور "يوهانس هسن" Johannes Hessen أستاذ الفلسفة بجامعة كولونيا: "ينبغي لنا أن نميز ثلاث مراحل في التفكير: الطريق الروحي للفكر أو عملية التفكير، ومضمون الفكر أو الأفكار، والموضوع الذى يتعلق به الفكر ويقصد إليه". ويقول "عند تحديدنا لموضوع المنطق، ميزنا ثلاث مراحل في التفكير: الذات هى بحث في المعرفة. وهى تريد أن تقصر نظرها على الظواهر المعاشة حتى تقف بطريقة نقية خالصة على "حياتها الخاصة" دون التقيد بأى حكم سابق أو أية قضية مسبقة حول طبيعة العالم الخارجي أو حول الذات المفكرة، وموضوع التفكير، ومضمون التفكير. وقد رأينا أن الأول يعنى به علم النفس. والثانى تعنى به العلوم الجزئية والانطولوجيا، والثالث يعنى به المنطق. وعلى هذا النحو يبدو أنه لم يبق للعلم الجديد - يقصد الفينومينولوجيا - من موضوع. بيد أن هذا مجرد ما يبدو، ويضيف على ذلك (وهذا ما يهم في مجال المقارنة بين هوسرل وبرى) "فالحقيقة، أنه ليس لموضوع نظرية المعرفة من مرحلة مستقلة في التفكير، وإنما له علاقة فقط بين مرحلتين هما: مضمون التفكير، وموضوع التفكير" وعلى هذا النحو استطعنا أن نحدد موضوع نظرية المعرفة بقولنا: أن الموضوع الصوري لنظرية المعرفة هو العلاقة الموضوعية بالتفكير (أو كما نستطيع أن نقول أيضاً: "العلاقة بين مضمون

(1) د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة - مكتبة مصر 1986، ص 355.

(2) آدموند هوسرل: تأملات ديكرتية. نازلي إسماعيل دار المعارف القاهرة، وترجمة ثانياً لتفسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر 1958. وقد اعتمدنا على الثانية ص 12 من المقدمة، وانظر أيضاً رسالة الزميل يوسف سليم سلامة "المنطق عند هوسرل" رسالة ماجستير غير منشورة جامعة القاهرة.

التفكير وموضوع التفكير"⁽¹⁾. وعلى ذلك فالفينومينولوجيا هي بحث في المعرفة. وهي تريد أن تقصر نظرها على الظواهر المعاشة حتى تقف بطريقة نقية خالصة على "حياتها الخاصة دون التقيّد بأي حكم سابق أو أية قضية مسبقة حول الحقيقة الموضوعية"⁽²⁾.

وهذا الموقف على العكس تماماً من موقف الواقعية الجديدة التي تركز على فهم موضوعات العالم الخارجي في استقلالها الأنطولوجي عن العقل المدرك، بدون تداخل من هذا العقل، مقابل الفينومينولوجي الذي يمارس عملية "التوقف عن الحكم وفي هذا الوقت فإن ما يظهر أمامه ليس هو العالم أو أي منطقة من مناطقه، بل معنى العالم". وحيث لا تكون مهمة عالم الظاهريات سوى العمل على فهم (أو صف) تلك التي لم تعد تشير إلى موضوعات بل إلى "وحدات معنى"⁽³⁾.

والنتيجة التي انتهى إليها هوسرل من تحليلاته كانت أقرب إلى المثالية. صحيح أنها تختلف عن المثاليات السابقة، إلا أنها مثالية على أي حال باعتبار أن وجود الأشياء والموضوعات والعالم الخارجي قد ظل في فلسفته يدور في فلك الذات"⁽⁴⁾. هذا في المراحل الثلاثة الأولى من تفكير هوسرل كما يقول د. يحيى هويدي في دراساته عنه، لكن التطورات الأخيرة والتي تمثل المرحلة الرابعة والتي كثيراً ما يغفلها المؤرخون تكشف عن كثير من الجوانب الواقعية في فلسفته، كما يتبدى في كتابه "التجربة والحكم" حيث يقدم لنا كثيراً من الأفكار الواقعية، وكذلك في الجزء الثاني من كتاب "أفكار لفلسفة ظاهريات خالصة" حيث يتحدث في لهجة واقعية عن نوع من البداهة التي يطلق عليها (البداهة الأصلية) وهي بداهة الأشياء في تشكيلاتها الموضوعية، في تجمعاتها المادية. ويتحدث عن معطيات سابقة على

(1) ادموند هوسرل - المرجع السابق، ص 13-14.

(2) د. زكريا إبراهيم - دراسات في الفلسفة المعاصرة ص 355.

(3) المرجع السابق، ص 355.

(4) د. يحيى هويدي "دراسات في الفلسفة الحديثة المعاصرة"، ص 248.

المعطيات الشعورية، وعن الزمان باعتباره زماناً يمثل النسيج الواقعي للظواهر⁽¹⁾. وهذا الاتجاه الواقعي يمثل مرحلة من مراحل تفكيره ولا شك أن الكشف عن مخطوطات هوسرل سيساعد على توضيح هذا الاتجاه في فلسفته. وهذا الرأي ما يذهب إليه أيضاً رسل في مقالته "فلسفة القرن العشرين" فكتاب "مباحث منطقية" الذى صدر عام 1900 - سرعان ما بدأ يحدث أثره العظيم في الثورة على المثالية⁽²⁾.

وهناك تفسيراً آخر لمعنى الحكم والقصدية عند هوسرل يحاول إيجاد بذور مبكرة لهذه الأفكار الواقعية عنده منذ كتابه عن "فلسفة الحساب" الذى نشر الجزء الأول منه في هاله 1891 في مجلة البحوث النفسية والمنطقية نجده لدى لوير "الذى يرى أن هوسرل يستخدم لأول مرة كلمة القصد في "فلسفة الحساب" بمعنى توجه الذات إلى مضمون التجربة. وهذا المعنى الذى يحدد الدلالة النفسية للقصد يحدد بالتالي مضمون التجربة طبقاً لاتجاه الذات"⁽³⁾. ذلك لأن القصد هو أساس الحكم، والحكم له دلالة موضوعية قبل أن تكون له دلالة ذاتية. والحكم حين ينطبق على الأفراد يقتضي وجودها في الخارج. وكذلك الحكم على الماهيات لا ينطبق على وجودها الذهني فقط بل ينطبق أيضاً على وجودها الخارجي"⁽⁴⁾.

هذا فيما يتعلق بهوسرل، أما بيرى فالعقل عنده أكثر من محتوياته "أنه أداء وفعل أيضاً"، أن العقل هو الذى يحدد المأخوذ من عالمه المحيط به، فالشيء المرئي يتميز عن غير المرئي، أو عن مرئي آخر بفعل الرؤية"⁽⁵⁾ ومن جهة ثانية يمكن أن نصل إلى العقل أيضاً عن طريق الجسم. فالجسم يتكامل بفضل الجهاز العصبي، ويرتفع إلى مستوى وظيفي يسمى العقل. ويوضح بيرى ذلك بقوله "إن الجسم يرتفع إلى العقل عندما يؤثر في بيئته بطريقة خاصة، عندما يسعى إلى اهتماماته وأهدافه عن

(1) المرجع السابق، ص 249-260.

(2) B. Russell: Twentieth Century philosophy, p. 240.

(3) آدموند هوسرل: تأملات ديكرتية: نازلي إسماعيل، ص 52، 59.

(4) المرجع السابق، مقدمة د. نازلي إسماعيل، ص 60.

(5) د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 355.

طريق الحس، الفهم، التذكر، التفكير، التخطيط، هذه الأفعال تفصل ذلك الجزء من البيئة الكلية التي تؤثر فيها، وبدون أن تفقد صفتها الجسدية تأخذ لنفسها صفة العقلي. وعلى ذلك فالعقل لا يحدد على أنه جوهر غير مادي، أو على أن عناصره لها صفة عقلية. أنه سبيل خاص وسلسلة من الأحداث تعمل في بيئتها المحيطة بها وتتميز باستمرارها وتماسكها خلال الزمن⁽¹⁾.

وعلى ذلك فالعقل الواعي كما يحدده يرى هو أمر ذو جانبيين:

فهناك أولاً ما يطلق عليه عموماً المضمون أو الموضوع مثل المحسوسات، الأفكار. وهذه كما ذكرنا أجزاء من البيئة يقوم العقل باستعارتها، إلا أنها لا تمتلك عن طريقه. وعلى هذا تكون إحساساتى أجزاء من هذا المكان متحدة في العقل إلى المدى الذي أنظر فيه إليها أو ألمسها أو أستمع إليها، ولكن دون حكم مسبق بخصوص علاقاتها الأخرى. فالمنضدة على سبيل المثال حين أدركها تكون حاضرة داخل مضامين عقلي، ولكنه - أى عقلي - لا يتوقف على هذا في أن يكون على المنضدة أو أن يكون منجذباً نحو مركز الأرض وهكذا..

والجانب الآخر للوعي هو ما يطلق عليه الذات، أو نشاط العقل ويتكون من أفعال الإدراك الحسي أولاً التفكير أو التذكر... إلخ والنظرية الواقعية تعتبر هذا الجانب مجانس الأجزاء مع ما يحيط به. فالروح ليست هيولي يمكن اكتشافها عن طريق الاستبطان، بل هي وحدة من أنواع عديدة من الأشياء التي يمكن أن توجد لأي مشاهد في الميدان نفسه من التجربة الملاحظة لوقائع التجربة. وبوضع هذين الجانبين للعقل معاً ينتج الرأي القائل بأن الوعي هو طريقة للتفاعل داخل عالم واحد مجانس الأجزاء.

وعلى هذا تقوم دراسة العقل عن طريق منهجين عند يرى هما:

- 1 - منهج الاستبطان.
- 2 - منهج الملاحظة.

حيث يقوم الاستبطان باكتشاف العقل من الداخل، وتقوم الملاحظة بعمل ذلك من الخارج وعند بيرى على النظرية الملائمة أن تشمل جانبي العقل. فالاستبطان الذى يعالج المضامين الداخلية للعقل ينفق فى أن يدرك العقل على أنه سلوك، وعلى هذا فإن الملاحظة يجب أن تكمله. فتكامل المناهج يتفق مع ضرورة التكامل بين المضمون والفعل⁽¹⁾ فالعقل يتبدى من ناحية المضامين المعلومة له ومن ناحية الأفعال التى تستضيف هذه المضامين. لكن كيف يتأتى ذلك على الرغم من الاختلاف بين هذين المجالين للعقل؟ والرد على ذلك ميسر إذا ما عرفنا أن الخلاف ليس بهذا الشكل بل ربما حسب رأى بيرى لا يوجد خلاف على الإطلاق، ذلك لأن مضامين العقل ليست عقلية من أى نوع، وإنما هى محايدة والافتراض بأن هذه المضامين عقلية أكثر من كونها حيادية هو فى الحقيقة مثال على ما أطلق عليه بيرى زيف الخصوصية المطلقة⁽²⁾ Exclusive Particularity أى أن العقول تصنف النظم المتداخلة.

ولكن إذا ما كانت المضامين وهى مفهومة استبطانياً ليست عقلية فما الذى يجعلها كذلك؟ أن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب فحصاً للعقل على أنه فعل، وبالتالي فإن هذا يتطلب استخداماً لمنهج الملاحظة. ومعنى ذلك أن بيرى هنا مستعيناً بجهود هولت خاصة ما قدمه فى "مفهوم الوعي"⁽³⁾ عمل على تطوير رأى جيمس فى الوعي، والذى كان جيمس يعرفه فى اصطلاحات الشعور الجسماني. ونظراً لعدم تجاوزه للاستبطان، فإن جيمس لم يتوصل إلى تحديد التعريف التام للوعي (العقل)، وعلى ذلك أصر بيرى على أن الفعل الجسماني وليس الشعور الجسماني هو ماهية الفعل العقلي⁽⁴⁾.

(1) P. B. Perry: Present philosophical tendencies, pp. 274-277.

(2)

(3) يعترف بيرى بأنه يقدم نظرية فى العقل تدين إلى العمل الذى قام به هولت لقد كانت المادة التى استخدمتها وهى أساساً فسيولوجية فى دراسة للعقل إلى أسباب عديدة منها، تلك الشائبة التى

تقسم الإنسان. J. Blau, p. 289, Andrew Reck, p. 16.

(4) R. B. Perry: Present philosophical tendencies, p. 285.

وجهود بيرى وهولت في هذا المجال توضح "أن الواقعية الجديدة قد ساعدت على الحركة العامة لتحويل الدراسة الفلسفية للعقل إلى علم نفس عملي⁽¹⁾. ذلك، لأن بيرى في صياغة مفاهيمه النظرية في المعرفة والقيمة واجهته صعوبات عديدة نفسية ومنطقية في تراث علم النفس. وهو يحاول أن يقدم حلاً منهجية لعلم النفس وذلك بتجاوز التقسيمات المصطنعة والافتراضات الخاطئة لمدارس علم النفس المختلفة⁽²⁾ ففي ثلثي فصول "آفاق القيمة" يرجع الصعاب التي عاقت تقدم علم النفس من دراسته للعقل إلى أسباب عديدة منها، تلك الثنائية التي تقسم الإنسان إلى عقل وبدن والتي أخذت صوراً متعددة أوجبت ثنائية أخرى في المناهج المتبعة في دراستها، فالروح تخضع للاستبطان في حين أن الجسد يحتاج إلى إدراك مشاهد ثان. لكن لما كان علم النفس في تطوره المعاصر يرتبط بالمنهج العلمي فقد تبني الخارج مقابل الداخل. والاصطلاح وظيفي هو المعبر عن هذا الاتجاه، الذي يعني أن الإنسان لا يدرك عن طريق الاستبطان ولا عن طريق اصطلاحات فسيولوجيا الأجسام الدقيقة، ولكن عن طريق مصطلحات نماذج النشاط الذي يقوم به الوسيط في بيئته.

وقد عبر عن هذا الاتجاه جيمس في "ميادين علم النفس" 1890 وانجل في ميدان علم النفس الوظيفي لسنة 1903 و"علم النفس" سنة 1904، بالإضافة إلى هولت في "مفهوم الوعي" 1914، "الإرادة الفرويدية" سنة 1915 وكذلك تولمان في "التعرف الغرضي للبشر والحيوانات" سنة 1932. ومعنى ذلك أن الواقعي الجديد رغم تمسكه بمنهج الاستبطان فقد أدخل بطريقة ثورية أيضاً منهج الملاحظة لفهم الفعل العقلي معيداً تعزيز تطور علم النفس الفسيولوجي ومعبد الطريق بدرجة أكبر نحو مناهج سلوكية، وهو في دراسته للعقل وضع تأكيداً على دور النشاطات الجسمية المعرضة لتأثير الملاحظة التجريبية وبعبارة ثانية نرى أن صور

Reck, p. 17.(1)

R. B. Perry: Realms of value, pp. 18-20.(2)

العقل التى تنتجها تلك المناهج المتبادلة تكون مختلفة كلية حتى أنها تؤدى إلى النتيجة القائلة بأن ما يكون عرضة للملاحظة ليس العقل على الإطلاق، ولكنه قشرة لا عقلية أو مظهر خارج منه يمكن عن طريقة أن نستدل على وجود وليس على طبيعة العقل الذى فى الداخل.

وبالنسبة إلى بيرى فالعقل من الداخل والعقل من الخارج هما جزءان من العقل المركب يتعلق ببعضهما البعض وبالككل الذى هما جزءان منه بالطريقة نفسها التى يكون عليها السطح المحدب والسطح المقعر لصدفة. ككل فعندما ننظر إلى الصدفة فإننا نميل إلى أن ننظر إليها على أنها سطح مقعر أو محدب، وذلك يعتمد على الشكل الذى ندركه أولاً، ومع هذا فمن الممكن التغلب على هذا الميل البدائي. ونعرف الصدفة كلها فى صورتها الكاملة (المحدبة والمقعرة) معاً. وبالمثل فإن بيرى يتمسك بأن ما يكون العقل من الداخل والعقل من الخارج، فهذا يتعلق بنقطة البداية المعرفية الخاصة به. ويمكن أن تتغلب على هذا الميل البدائي ونعرف العقل فى صورته الداخلية والخارجية الكاملة⁽¹⁾.

هذه هى فكرة بيرى عن الوعي (العقل) وهو حين يطرح هذا الرأى فى العقل أو ما يطلق عليه "محايثة الوعي" فهو يعارض آراءً أخرى أشهرها رايان يظن أنها يقدمان أساساً أفضل للحياة الأخلاقية والدينية هما:

1 - النزعة الروحية: وفيها يكون الوعي متساوياً فى الامتداد مع الأشياء، فكل شيء هو وعي. وتؤكد الواقعية الجديدة على العكس من ذلك على أن الوعي يكون نمطاً واحداً من الشيء بين أنماط عديدة، وهو متشابه النوع مع بقية الأشياء فى العالم بمعنى أنه يتكون من نفس العناصر، ولكن المجموعة الخاصة من العناصر والتى تميز الوعي تختلف عن الأشكال الأخرى مثل الأجسام والنظم الرياضية⁽²⁾.

2 - الثنائية: وهى الرأى الثانى المقابل لمحايثة الوعي، وهى تتصور الوعي على

J. Blau, p. 285.(1)

R. B. Perry: Present conflict of ideals pp. 377.(2)

أنه هيولي خاصة تتميز عن المادة الجسدية، وغير كفاء لأن يدخل معها في أى تعامل، والواقعية الجديدة من الناحية الأخرى تؤكد على أن الوعي يختلف عن الأجسام بدرجة كبيرة مثلما يختلف النظام الجسدي الواحد عن الآخر. فله أسلوب العمل الخاص به، والذي يميزه عن مجرد الأسلوب الآلي، لكنه يوجد على المستوى نفسه مع الأجسام، وعلى هذا فهو قادر على التأثير فيها والتأثر بها⁽¹⁾. وقد عرض يرى لهذا الرأي بالتفصيل في مقال "سهولة الانقياد والغرض" وهو متفق في ذلك مع ما قدمه هولت في "الرغبة الفرويدية".

ويقارن يرى النتائج العملية لنظريته في محايثة الوعي، ونتائج كل من الشائنة والروحانية. وبالنسبة للشائنة فهي تقر بأنها تخلص الوعي من فساد المادية، ولكن على حساب قوتها التي تنحل، ويبقى الوعي في العالم، ولكن بعيداً تماماً عن أن يلجسها. ولأنه ذو نمط روحاني تماماً لا يمكن أن يكون أقل تأثيراً على القوة المادية التي تحكم الطبيعة.

والنتيجة الثانية للشائنة هي "الذاتية الأخلاقية" التي يقصر فيها الإنسان مجهوداته على تنظيم أفكاره في عقله وينال الراحة من الاعتقاد بأن التفكير، رغم أنه لا يقيم أى اختلاف لمجرى الحوادث - هو أكثر النداءات عظمة وفخامة⁽²⁾.

وتنادى الروحانية مثل الواقعية (بتجانس العقل مع ما يحيط به)، وعلى هذا فهي تخلصه من الوهن الذي يصيبه نتيجة للشائنة. وفي رفضها العام للشائنة هناك رابطة مشتركة بينهما. إلا أن الروحانية تقدم صعوبات عملية جديدة. معنى ذلك أن كل من العقلين والروحانيين والنفسانيين panpsychists والمثاليين الشخصيين سوف يردون العالم إلى أشكال من الوعي مثلما يشعر البشر داخل أنفسهم، ولا يبقى حينئذ شيء للتأثير فيه. وهذه الحالة، ولكى يتفق الوضع مع البيئة الطبيعية، فمن الضروري جعل الروح محسوسة أو مادية. ولكن إذا حاولنا مثل المثاليين المطلقين

Ibid, p. 375.(1)

Ibid. pp. 378-379.(2)

التعرف على الروح الكلية عن طريق النظام الموضوعي للأشياء فإن اصطلاحات؛ "الروح" "الوعي" "العقل" تتوقف عن أن يكون لها معنى مميز. وهناك راحة في التأكيد بأن الكل يكون روحاً على شرط أن تعنى "الروح" ذلك النظام الخارجي جداً والذي عد مناقضاً للروح⁽¹⁾.

ويمكن أن نجمل نتائج تحليل بيرى للوعي على الشكل التالي: ما هو معروف مباشرة سواء أكان ملاحظة أو استبطان هو العقل الحقيقي. لا يكون العقل الكلي هو المعروف في أية حالة خاصة، وبالتالي يجب أن تتلاءم نتائج كل من الملاحظة والاستبطان لتكمل بعضهما البعض. حيث تميل الملاحظة إلى التقليل من مضامين العقل والتأكيد على أفعاله، ويميل الاستبطان إلى التقليل من أفعال العقل والتأكيد على مضامينه. وعند جمع هذه العوامل معاً فإنها تكون عقلاً كلياً لا يكون أى جزء منه متعلقاً بأى عارف. ويمكن أن يستدل على المضمون العقلي من الفعل العقلي، وعلى الفكر من السلوك. والسبب الذي يجعل هذا ممكناً هو أن عناصر المضمون العقلي ليست عقلية تماماً فهي حيادية غير قابلة للتغير.

والأفعال العقلية هي النشاطات الجسدية لكائن عضوي هي عندما تعالج بيئته. نحو تحقيق اهتماماته، أما المضامين العقلية فهي ليست إلا أجزاء من البيئة التي تمارس عليها الأفعال العقلية. والوسائل الجسدية بما في ذلك أعضاء الحس والنظام العصبي تكون معروضة في حركة الفعل العقلي بينما يتفاعل الكائن الحي مع بيئته، ونستطيع أن نستدل على ذلك الجزء بملاحظة أى ناحية من البيئة الخارجية للفرد يعمل نحوها بطريقة مهتم بها⁽²⁾.

ويقدم سارتر رأياً في الوعي معتمداً فيه على هوسرل يقترب جداً من رأى بيرى وذلك في كتابه "تعالى الأنا" حيث يعارض التصورات المثالية للوعي، تلك التي قدمها ديكارت وكانط وإلى حد ما هوسرل نفسه. ويقدم سارتر تصوره للوعي في

(1) Ibid, p. 379.

(2) Ibid., pp. 377-378.

العبارة التي تعد مقدمة كتابه والتي يقول فيها: "في رأى معظم الفلاسفة يقطن الأنا داخل الشعور، غير أن بعضهم يتصور أن الأنا حاضر حضوراً صورياً في باطن الخبرات الحية باعتباره مبدأ للتوحيد خالياً من أى مضمون. أما البعض الآخر وهم الغالبية من علماء النفس فيتصور الأنا من حيث كونه مركزاً للرغبات والأفعال، على أنه حاضر حضوراً مادياً في لحظة من لحظات حياتنا النفسية، وغايتنا في هذا البحث البرهنة على أن الأنا ليس في الشعور على نحو صوري أو مادي، فهو موجود في الخارج أى في العالم، أنه من موجودات هذا العالم ووجوده شبيه بوجود الأنا كما هو ماثل في الآخرين"⁽¹⁾.

يتبين أن سارتر في هذا النص مثل بيرى يفهم الوعي ليس على أنه كيان داخلي مصمت أو "صندوق مغلق" بل هو نوع من القصدية أو الاتجاه للخارج أو استجابة للبيئة الخارجية. ويتضح هذا الفهم لدى بيرى للعقل في "الاتجاهات الفلسفية الحالية". فالعقل عنده تنظيم طبيعي مركب ذو أشكال واهتمامات، ونظام عصبي ومضامين، هو يعمل وفقاً للاهتمامات الخاصة به⁽²⁾.

والاهتمام الأساسى للإنسان عند بيرى هو الإبقاء على الذات. واستمراريته أثناء التطور النشوي عن طريق أنواع مختلفة من الاهتمامات الخاصة، بعضها خاص بالنوع وبعضها خاص بالفرد. ويساعد النظام العصبي وكذلك الأدوات الجسدية الأخرى اهتمامات العقل، وذلك بجعل علاقاتها النشطة بالبيئة الخاصة بها أمراً ممكناً. والاهتمامات والأدوات التي يتم استيعابها معاً هي التي تشكل فعل العقل. والمضامين الخاصة بالعقل هي أجزاء من البيئة التي يتعامل معها من خلال أدواته بالنيابة عن اهتماماته⁽³⁾.

(1) Sartre, La transcendance de l' ego, Paris, bibrarie philosophique 1966, p. 13.

والترجمة العربية للدكتور حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1977 ص 55.

(2) R. B. Perry: Present philosophical tendencies, p. 304.

(3) Ibid, p. 305.

ويفوق العقل البشرى العقول الأخرى في كل من التنوع والترابط الخاص بالاهتمامات وفي تمييز ومدى المضامين الخاصة به. فهو يؤدي بالنسبة إلى مجردات ومبادئ وتنوع لا حصر له من المواضيع المركبة ومناطق بعيدة عن المكان والزمان يقع كل منها خارجاً عن الاقتصاد العملي للحيوانات والتي تعتبر عاجزة نسبياً في الحس والذاكرة والفكر. والعقل الذى يتألف بهذه الطريقة هو العارف وتعد هذه النظرة إلى العارف صلب نظرية بيرى في المعرفة.

ثانياً: نظرية المعرفة

تجمع ابستمولوجية الواقعية الجديدة نظريتين مركبتين معاً هما:

1 - نظرية المحايثة Immanence

2 - نظرية الاستقلال Independence وهى مكملة للأولى وأكثر أساسية منها.

والمحايثة فى المعنى اللغوى مصدرها لاتيني بمعنى "يمكنث فى" وتطلق المحايثة على الكمون⁽¹⁾. وفلسفياً يرجع هذا اللفظ إلى أرسطو وقد استخدم فى الفلسفة المدرسية، لكن معناه المعاصر نجده لدى كانط⁽²⁾ وفلسفة المحايثة تيار انتشر فى نهاية القرن التاسع عشر، والمسلمة الرئيسة لهذه الفلسفة تقول "لا وجود إلا لما هو موضوع الفكر". والوجود محايث للوعى، والموضوع مرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالذات. وقد أدخل المحايثون مفهوم "الوعى بشكل عام" الذى كانوا يفترضون أنه مستقلاً عن العقل البشرى. وقد تبنت الواقعية الجديدة موقف المحايثون من نظرية الانعكاس وتعريفهم للمعرفة بأنها مزور الأشياء فى الوعى⁽³⁾. على ألا يفهم من ذلك من (فى) أى معنى مكاني.

(1) ويعرفه الخوارزمي فى مفاتيح العلوم بأن "الكمون هو استتار الشيء عن الحس كالزبد فى اللبن قبل ظهوره وكالدهن فى السمس" مفاتيح العلوم، طبعة عبد اللطيف العبد، دار النهضة العربية، ص 114.

(2) Morris tockhamner: Kant Dictionary, 1972, p. 101.

(3) M. Rasenthal & P. yuden: A Dictionary of philosophy p. 207.

إلا أن التحديد السابق للمحايدة فيه نوع من الخلط بين موقف كل من المثالية والواقعية الجديدة من المعرفة، لذلك يجب علينا التمييز بين معنيين للمحايدة. فكما جاء في "المعجم الفلسفي": مبدأ المحايدة يعنى أن "الكل داخل في الكل" وتطبيق ذلك في مجال المعرفة يدل على معنيين، الأول هو المحايدة: أى القول باستحالة وجود شيء خارج الفكر، لأن الفكر لا يعرف إلا ما سبق وجوده فيه. ولا قدرة له على معرفة الأشياء المستقلة عنه أو الوجودية بذاتها. وهذا مبدأ أساسي للمثالية والمعنى الثاني هو المحايدة الإضافية، وهو القول إن الإنسان لا يدخل في علمه، إلا ما كان مطابقاً لحاجة من حاجاته، ولا يدرك الحقيقة إلا إذا كان في نفسه استعداد لقبولها، فكأن علمه بالشيء وإدراكه للحقيقة أمران إضافيان متعلقان بالحاجات والاستعدادات الكامنة في نفسه، وكأن الشيء محايث في الحاجة التي يرى فيها محايدة الحقيقة في الاستعداد لقبولها أو كمون الغاية في الوسيلة المؤدية إليها⁽¹⁾. وهذا المعنى الأخير قريب من فهم الواقعية الجديدة للمحايدة. إلا أن المحايدة وحدها لا تكفي وألا تكون اتهامات للواقعية رويس كما ذكرنا صادقة لكن يضاف إليها نظرية، أو مفهوم الاستقلال.

ونظرية الاستقلال هي النظرية الأساسية التي تميز كافة الاتجاهات الواقعية كما ذكرنا وقد جهد الفلاسفة الواقعيين في إثبات هذا الاستقلال. وإذا كان الاستقلال مبدأ عاماً يميز جميع الواقعيين بلا تحديد، والمحايت تبنتها بعض التيارات المثالية، إلا أن "استقلال المحايدة" هو الجديد الذي افترضته الواقعية الجديدة لدى بيرى وزملائه، لن يكون الأمر بعيداً عن الحقيقة إذا ما قلنا إن المبدأ الرئيسي لها هو استقلال المحايث⁽²⁾ فأهم شيء بالنسبة إلى أى موقف واقعي هو تأكيد على أن الأشياء توجد مستقلة عن العقل الذى يدركها⁽³⁾. واستقلال المحايث يعنى في

(1) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان ص244، 245.

(2) R. B. Perry: Present conflict of Ideals, p.

(3) مفهوم الاستقلال هو ما تجمع عليه كل تعريفات الواقعية، أنظر في ذلك بالإضافة إلى كتابات بيرى وغير من الواقعيين، تعريفات كل من ازفلد كوليه: المدخل إلى الفلسفة ط3، ترجمة د. أبو =

الواقعية الجديدة أن العالم وموضوعاته حقيقة، وغير تابع للعقل وفي الوقت نفسه ماثل مثوالاً مباشراً أمام العقل في المعرفة والإدراك.

وبعد أن قام بيرى بهذا التأكيد بأن ما يميز الواقعية الجديدة عن غيرها من الفلسفات الواقعية مفهوم محايثة الوعي⁽¹⁾. يبقى عليه أن يفسر كيف تصبح مضامين العقل أشياء مستقلة. ونظرية المحايثة والقول "بحيادية مضامين العقل" يجعل من السهل فهم تأكيد بيرى بأن العناصر نفسها تؤلف العقل والجسم. "فلا ينقسم الواقع إلى مجال للعقل وآخر للجسم، ولكنه بالأحرى مجال للعلاقات"⁽²⁾. فحين يكون أى شيء معلوم فإنه يدخل في علاقة تشكله كمضمون للعقل والأشياء في علاقتها بكونها معرفة هي الأفكار. ويمكن لهذه الأشياء أن تحافظ في الوقت نفسه على تنوع العلاقات الأخرى. والأشياء تكون محايثة في العلاقة الإدراكية، لكنها لا تتشكل بواسطة هذه العلاقة، لأنها تتخطى هذه العلاقة بظهورها في علاقات أخرى في الوقت نفسه. ولكن أهم نقطة هنا هي أن الاختلاف بين المعرفة والشيء مثل ذلك الذى بين العقل والجسم هو اختلاف علاقتي ووظيفتي وليس اختلافاً خاصاً بالمضمون⁽³⁾.

وما يطلق عليه "الواحدية الأبستمولوجية" هو اصطلاح آخر لنظرية المحايثة. وهو يشير إلى أنه عندما يكون شيء معطى "أ" يكون معرفاً، فإن "أ" ذاتها تدخل في علاقة تمنحها الفكرة أو المضمون الخاص بالعقل⁽⁴⁾.

العلا عفيفي لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1955، ص 291، وأيضاً وولف فلسفة المحدثين والمعاصرين المترجم نفسه سنة 1936 ص 23 وللدكتور يحيى هويدى اتجاه واقعي يدعو إليه في كتبه، أنظر له أضواء على الفلسفة المعاصرة، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية ص 212، 213، 175، 177، ومقدمة في الفلسفة العامة ص 190 وما بعدها. وانظر أيضاً هوكنج.

E. Hoaking: Types of philosophy, pp. 326-327., p. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 201.

R. B. Perry: Present conflict of Ideals, p. 377 ff.(1)

J. Blau, pp. 286-287.(2)

R. B. Perry: Present philosophical tendencies, p. 308.(3)

Ibid, p. 308.(4)

وعلى هذا فإن نظرية المحايثة ترفض كلا من ثنائية العقل والجسم وثنائية الفكر والشيء. وبدلاً من ثنائية الجواهر العقلية والفيزيائية فإنه يستعاض عنها بمفهوم تنظيمات المضمون. وبدلاً من فهم الواقع على أنه ينقسم بين مجالين لا يمكن اختراقهما مطلقاً فإننا يمكن أن نفهمه على أنه مجال لعلاقات متداخلة. بينها تلك العلاقات التي يصفها علم الطبيعة وعلم النفس على أنها الأكثر ألفة، ونمطية ويصفها علم المنطق على أنها الأكثر بساطة وعمومية⁽¹⁾.

"وتتفق هذه الفكرة الأساسية لدى يرى والواقعيين الجدد مع فكرة المجال التي أوردها أميل برييه عند حديثه عن خصائص الفلسفة المعاصرة في كتابه القضايا الحالية للفلسفة المعاصرة" في الفصل الأخير، فهو يرى أن من الواجب أن نبحث عن منبع الفلسفة المعاصرة في هذه الحركة القوية نحو الأمور الواقعية. وهو يرى أن جميع النظريات التي عرض لها تتجه بصفة عامة إلى نقطة واحدة: "فهى (النظريات) لا تعتقد أن الشعور وعاء مغلق توجد فيه الظواهر الشعورية كما لو كانت سجينة، بل يشبه الشعور أن يكون قطباً له ما يقابله وهو أما العالم الخارجي، وأما شعور الآخرين وأما الحقيقة العليا وذلك تبعاً لاختلاف التراكيب المشار إليها"⁽²⁾. ويشيد برييه بالأبحاث التي قام بها "باليارد" Paliard في دراسته للتفكير الضمني والإدراك بنوع من التفكير الضمني الذي يعد فيه كل من الإحساس والشيء الخارجي شرطاً في الآخر كما لو كانا قطبين يتوقف أحدهما على الآخر"⁽³⁾.

ويذكر برييه كتاب البرتويرلو "من علم النفس إلى الفلسفة" الذي جاء مؤكداً وجهة نظره الخاصة في الاتجاه العام للفلسفة. ذلك لأنه يرى استحالة دراسة ظواهر الشعور مستقلة عن العالم الخارجي، ولأنه في تطبيقه العام لفكرة المجال على كل من

(1) Ibid, p, 311.

(2) أميل برييه: اتجاهات الفلسفة المعاصرة ترجمة د. محمود قاسم. دار الكشاف القاهرة 1956، ص 110-115-118.

(3) أميل برييه.. المرجع السابق ص 115، 116.

العالم الروحي والعالم المادي يتفق تماماً وبصفة خاصة مع إحدى النتائج التى توصل إليها برييه نفسه. "فالمجال لم يعد شيئاً فى ذاته لكنه مجموعة من العلاقات التى توجد بين بعض القوى المضبوطة، وسيحل المحال شيئاً فشيئاً محل الجوهر". وهذا هو السبب فى كوننا: "نستطيع الكلام عن مجال نفسي ونريد به سلوكاً منظماً يتألف من تيار من الحركات والصور التى يواجهها أحد الميول. ومثل هذه المجالات هى الظواهر الأولية التى لا يمكن التفرقة بين عناصرها الأولية إلا من الوجهة النظرية المجردة. وإذن فلربما كان المجال هو الحقيقة الكونية التى تسموا على التفرقة بين العقل والمادة"⁽¹⁾.

وهذه الفكرة عن المجال قريبة جداً من "مفهوم تنظيمات المضمون". وبرغم تأصل الأشياء فى العقل والمعرفة المباشرة، فإن الشيء يسمو على الفكر، وذلك أولاً لأنه كمضمون يتميز كلياً عن الفعل العقلي الذى يعنيه وثانياً لأن له طبيعته الداخلية الخاصة به، والتى بها يدخل فى علاقات غير إدراكية - على سبيل المثال علاقات فيزيقية مع الأشياء الأخرى. وينتج عن ذلك: "أن وجود الشيء مستقل عن الذات أو ما يسميه الواقعيون تفوق الموضوع Sa Transcendance وليس معنى الاستقلال هنا أن ثمة حداً فاصلاً بين الموضوع والذات، بل معناه فقط أن الذات لا تؤثر فى وجود الشيء باعتباره موجوداً متفوقاً فى الخارج. إن الذات تتصل بالموضوع اتصالاً ما، ولكنها لا تؤثر فيه"⁽²⁾ ويرى د. هويدى "أن معرفتنا للشيء لا تعتمد على العقل وحده إذ أن وضع الشيء بالنسبة إلى ما يحيط به من أشياء أخرى فى المكان والإطار الموضوعي الذى يظهر به فى الوجود الواقعي أو فى الكون وانتائه إلى مجموعة معينة من الأشياء كل هذا يؤدى إلى توضيح الموضوع بالنسبة لنا، وهذا التوضيح لم يكن للعقل نصيب فيه على الإطلاق"⁽³⁾. وهذا معناه أن وجود الأشياء

(1) نفس المرجع ص 117، 118.

(2) د. يحيى هويدى - مقدمة فى الفلسفة العامة ص 194.

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ليس مرهوناً بمعرفتها فيجب أن نفرق في الشيء بين الجزء البسيط الذى تستطيع الذات العارفة أن تلم به، وبين وجود الشيء الذى يفوق ما نعرفه، فهناك صلة بين الشيء وبين الذات، لكن هذه الصلة لا تتعدى حدود المعرفة إلى الوجود. فالشيء لا يعتمد على الذات في وجوده، أى أنه مستقل، والاستقلال هو النظرية التى يكمل بها يرى المحايثة. ويمزج الاستقلال والمحايثة في نظرية واحدة أكثر اتساعاً فقد اعتقد أنه قد أقام المبدأ الرئيسي للواقعية الجديدة، وهو استقلال المحايثة. ويحدد ريك الاعتبار الأربعة لدى يرى التى تجعل الأشياء مستقلة عن القرائن التى تدخل فيها وهى:

أولاً: إخفاق المثالية في تعضيد قضيتها.

ثانياً: القول بالعلاقات الخارجية يظهر أن الأشياء مع أنها يمكن أن تدخل في مجال العلاقة الإدراكية وتصبح متأصلة في العقل لا تتأثر في طبائعها بهذه العلاقة.

ثالثاً: التمييز الحاد بين العقل ومضمونه، يتضمن أن المضمون يكون عقلياً فقط عند اتصاله بفعل عقلي.

رابعاً: فإن المناقشة التجريبية نحو الواقعية مبنية على علم العقل والوعي الذى بتعريفه للعقل على أنه استجابة اختيارية لبيئة موجودة من قبل ومستقلة في وجودها، يتطلب أن يكون هناك شيء موضوعي لكى تستجيب له⁽¹⁾.

هذه هى الواقعية الجديدة ونظرياتها في المعرفة عند يرى الذى يحدد النتائج الأخلاقية والدينية لها في أنها: فردية، ديمقراطية، وذات نزعة إنسانية في أخلاقها، وهى تعتقد في وجود الله. ومصلحة في الديانة الخاصة بها، وهى ترفض الأوهام، ويقظة، تميز الخير عن الشر وتحاول الارتقاء به⁽²⁾.

والواقعية الجديدة قريبة من الحياة، فهى تربط "مدينة المستقبل" بالآمال

Reck., pp. 18-19. (1)

R. B. Perry: Present ..., p. 379. (2)

الحاضرة وبكفاح الجنس البشري. ولكى يوضح بيرى ذلك يستعين بنص لويلز Walls - نقتبسه هنا - ليحدد ما يدعوه بـ - "مملكة العالم الخاصة بالآله".

"تكون هذه المملكة نشاطاً سلبياً متساوياً في الدرجة لكل الجنس البشري نحو غايات مقدسة معينة. وهذه الغايات كما ندركها هي: أولاً المحافظة على الحياة البشرية، ثانياً: استكشاف الوجود الخارجي للطبيعة كما هي، وكما كانت أى التاريخ والعلم، وثالثاً: ذلك الاستكشاف للإمكانية الإنسانية والتي هي الفن. رابعاً: توضيح الفكر والمعرفة الذى هو الفلسفة. وأخيراً التوسع التدريجي والتطور الخاص بالحياة السلالية تحت هذه الأضواء حتى يمكن للرب من أن يعمل عبر مجموعة أفضل باستمرار من الإنسانية، وعبر عقول مهيئة بطريقة أفضل حتى يزداد هو وسلالتنا إلى الأبد. ونعمل إلى ما لا نهاية نحو تطوير قوى الحياة وقهر القوى العمياء للمادة خلال أعماق الفضاء. والرب غير المنظور⁽¹⁾.

والواقعية هي الفلسفة الوحيدة التي تقدم مثل هذا العالم، وذلك لأنها تدرك تميز الوعى، بينما تسمح له في نفس الوقت بالدخول في العالم الطبيعي كعامل ديناميكي أصيل⁽²⁾، كما أن لهذا العامل (الوعى) أهميته الكبرى في فهم العالم الطبيعي وله أيضاً الأهمية نفسها وربما أكثر في التعامل مع العالم الإنسانى وهو موضوع الباب الثانى الخاص بنظرية القيمة.

Ibid, p. 380.(1)

Ibid, p. 379(2)

الباب الثاني

النظرية العامة في القيمة

الفصل الرابع

طبيعة القيمة وتعريفها

أولاً - حداثا البحث في القيمة:

لم تكن النظرية العامة في القيمة إلا امتداداً للاهتمام المعاصر بالبحث في القيم Values، المسمى بالبحث الأكسيولوجي Axiology. هذا الفرع الذي يعد أحدث فروع الفلسفة وأكثرها تطوراً وذيوعاً في العصور الحديثة⁽¹⁾. وذلك بالمقارنة مع مبحثي الأنطولوجيا والأبستمولوجيا. فالبحث في القيم لم يكتشف إلا في العصور الحالية، ويعد اكتشافها "أعظم إنجاز فلسفي" للعصر.

وقد كانت دراسة "القيمة" تعد مبدءاً أساسياً في الاقتصاد، وظهرت نظريات عديدة تبحث في طبيعتها، إلا أنها لم تعرف علمياً إلا في القرن التاسع عشر كواحد من المواضيع الفلسفية الأصيلة. صحيح أن الفلاسفة قد ناقشوا منذ القدم موضوعات مثل الخير والحق والفضيلة والعدالة والجميل والصادق، إلا أن تصور القيم لم يتضح إلا في الفلسفة المعاصرة حيث صار يشغل منزلة الصدارة بين موضوعات الفلسفة من حيث الأهمية. وكما يقول الفيلسوف الأمريكي المعاصر ولبر ايربان W.M. Urban (1873-1952) وهو من أوائل الباحثين في نظرية

(1) Riisierl Frandzi: What is value, open court publishing company 1974 p. 3.

القيمة المعاصرة: "نادراً ما كان هناك في تاريخ الفكر وقت شغلت فيه القيمة مكان الصدارة بهذا الشكل مثل الوقت الحالي". وهو يرى أن التغير الأساسي في القيم الفعلية للجنس البشري أو ما يطلق عليه "الأخلاق القلقة الخاصة بنا" قد خلق ما يمكن أن يوصف بالتغير التدريجي لمركز الجاذبية الفلسفي من مشكلة المعرفة إلى مشكلة القيم. بل أن مشكلة المعرفة ذاتها في بعض الميادين قد أصبحت مشكلة للقيمة⁽¹⁾. والأسباب التاريخية لهذا التغير في المواقف واضحة تماماً وهي تبدو في الانتقال من العقلانية إلى الإرادية، والنظام القاسي للروح البشرية الذي يبدو في التطبيق الكلي لمفاهيم النشوء والصراع من أجل الوجود. هذا التغير التدريجي يجيء من دعوة نيتشه إلى إعادة تقييم القيم⁽²⁾.

والاتجاه الذي يرمي إلى خلق مجال جديد للقيم يرجع إلى الفلسفة الألمانية. حيث يعد الأب المؤسس لحركة القيمة في الفلسفة الحديثة هو ريدولف هرمان لوطزه (1781-1871)، الذي يعد أول من حلل القيمة من الناحية الفلسفية، لأنه ارتأى أن نقطة البداية في الميتافيزيقا هي الأخلاق. وشاركه في هذه الجهود زميله اللاهوتي ريتشل في مؤلفه "الدفاع عن المسيحية"، ثم تابع الفلاسفة الألمان جهودهما في هذا المجال.

ونستطيع أن نتبين أن التطور اللاحق في نظرية القيمة يرجع إلى اتجاهين أساسيين ظهرا فيما يسمى بالمدرسة الألمانية (النمساوية) الأولى، والثانية. والأولى هي المدرسة الاقتصادية التي تضم المتخصصين في القيمة الاقتصادية أمثال مانجر

(1) W.M. Urban: Valuation, Its nature and laws, library phil., George Allen and Unwin Ltd, 1909, pp. 1-3.

وانظر دراستنا عنه: ميتافيزيقا القيمة عند إيربان دار الثقافة العربية، القاهرة 2007.

(2) الاهتمام المعاصر بالقيم يرجع إلى نيتشه "فهو يعد الأب الروحي لفلسفة القيم حيث كان أول من زرع اليقين في القيم التي كان لا يجرؤ أحد على مناقشتها وإليه يرجع الفضل في البحث عن طبيعة القيم وكيفية تصنيفها" د. نازلي إسماعيل فلسفة القيم، مكتبة سعيد رأفت ص 16، 18، 19، 22 وأنظر أيضاً دراستنا عن جينالوجيا القيم عند نيتشه في كتابنا ما بعد الحداثة والتفكيك: مقالات فلسفية.

وفون وايزر، وفون بوهيم بافريك⁽¹⁾ وهذا يوضح أن علماء الاقتصاد كانوا أسبق أهل العلوم الاجتماعية في الاهتمام المعاصر بالقيمة. فقد عكفوا منذ قرن مضي على البحث فيها، وفي الدور الذي تلعبه في حياة الإنسان. وتعمقوا دراستها وتحليلها، وما يتصل بها من إشباع الحاجات والرغبات "حتى وصف بعضهم علم الاقتصاد بأنه علم القيمة"⁽²⁾، فعلماء الاقتصاد من أمثال آدم سميث، وجون ستورات مل قد وسعوا المعنى الاقتصادي الضيق فميزوا بين القيمة في الاستعمال، والقيمة في التبادل، وبهذا مهدوا الطريق أمام تعميم استعمالها فلسفياً⁽³⁾.

وهنا ينبغي أن نؤكد على فضل الاقتصاديين نظراً لأن للفلاسفة قد بحثوا في نظرية القيمة بتأثير من هؤلاء الذين قاموا بتحليل أولى للقيمة بمفهومها الاقتصادي نتج عنه مشكلات كثيرة ذات أهمية سيكولوجية وفلسفية. ومع أهمية هذا التفسير الذي يوضح أسبقية علماء الاقتصاد في دراسة القيمة، إلا أن القيمة بمعناها العام تختلف عن القيمة الاقتصادية "وتشير إلى هذا كلمة الكاتب "رولان درجليس" عجباً لهذا العصر! الناس جميعاً يتحدثون عن "ثمن الأشياء، ولكن أحداً لم يعد يعرف ما لها من "قيمة"⁽⁴⁾. بالإضافة إلى أن نظرية القيمة في مفهومها المعاصر أشمل من القيمة الاقتصادية. وبالتالي فجهود الاقتصاد يجب أن تكمل في نطاق نظرية عامة تخضع الاقتصاد للأخلاق. إلا أن تفكير الاقتصادي المركز ليس ملائماً في نظر بيرى ليعد مثل هذا العمل⁽⁵⁾.

(1) Nicolas Rescher: Introduction to value theory, prentice Inc, Englewood cliffo, New Jersey 1969, pp. 50-51.

(2) د. توفيق الطويل: القيم العليا في فلسفة الأخلاق مجلة "عالم الفكر" الكويتية المجلد السادس العدد الرابع 1976 ص 211-258.

(3) R. P. Perry: Realms of value, p. 4, 250.

(4) د. يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة - مدخل إلى مبحث القيم ص 271-272.

د. عثمان أمين: الجوانب: دار القلم القاهرة 1964 ص 21 الهامش.

(5) R. B. Perry: General theory of value, p. 6-7.

والمدرسة الألمانية الثانية في القيمة (المدرسة الفلسفية) تشمل: برتنانو، وكلا من اهرنفلس، مينونيغ، وأيضاً تلاميذ مينونيغ: أوسكار كرواس، وارنست ميلي الذين بحثوا القيمة بمعناها الفلسفي العام بتأثير من أسلافهم السابقين⁽¹⁾. وبالإضافة إلى هؤلاء هناك مدرسة بادن الكانطية الجديدة، التي أسسها فيلهلم فندلباند (1848-1915)، وريكرت، وتطورت لدى هوجو منستربرج. وقد أثرت المدرسة الألمانية للقيمة في الفلاسفة الأمريكيين باتجاهها نحو إيجاد نظرية عامة للقيمة، واتضح هذا التأثير لدى كل من بيرى وباركر وايربان: "وبما يتفق مع المفهوم الشامل للقيمة فقد حاول فلاسفة القيمة من المدرسة الألمانية، والذين أثروا تأثيراً جوهرياً في معظم الكتاب الأمريكيين والإنجليز أن يجدوا نظرية عامة للقيمة مشاراً إليها كعلم للقيمة"⁽²⁾.

والتأثير الألماني على نظرية القيمة الأمريكية تأثير كبير، وهو تأثير لم يكن راجعاً فقط إلى أن الممثلين الرئيسيين للفكر الأمريكي في بداية القرن الذين درسوا في ألمانيا، بل لأن كثير من الأساتذة الألمان قاموا بالتدريس في الجامعات الأمريكية وقد سمع الأمريكيون الشهابيون القيمة "وليو" Value قبل أن يسمعوها "فاليو" وذلك بسبب النطق الألماني الخاص بهوجو منستربرج الذي درس بهارفارد 1897، وكان واحداً من الذين نقلوا نظرية القيمة إلى الولايات المتحدة⁽³⁾.

لقد وصل التأثير الخاص بالقيمة الألمانية على الفلاسفة الأمريكيين درجة كبرى حتى أن بعض الباحثين يرجع الاختلافات الجزئية البسيطة بين مدارس القيمة في الفكر الأمريكي وتعريفاتها الجزئية إلى مثيلاتها الأصلية في الفكر الألماني. ويمكن الغرض لهذا الموضوع بشيء من التفصيل على النحو التالي: طور برتنانو في محاضراته في علم الأخلاق في جامعة فيينا من 1876 حتى 1894 العمل الأساسي لنظريته في

(1) Nicolas Rescher; Ibid, p. 50.

(2) Ibid, p. 50.

(3) Riseiri Frandzi: What is value, p. 49. Perry, Realm of value, p. 4.

القيمة محددًا أساس التقييم في عواطف الإنسان "وربما تكون كلمة المواقف اصطلاحاً أفضل" خصوصاً في التناقض بين مركب العواطف "الإيجابية" الحب الميل، السرور بخصوص شيء ما، التفضيل،... إلخ وأيضاً العواطف السلبية "الكراهية، عدم الميل، النفور" وقد وصف الفئة الأولى من الأفعال العاطفية بأنها حب والثانية بأنها كراهية.

وقد طور مينونج تلميذ برتنانو تحليلاً منظماً للتقييم بما يتمشي مع أفكار أستاذه وفي معالجة كل منهما، فإن القيمة ليست قيمة مستقلة بذاتها أمام الأشياء، ولكنها سسمة اشتقاقية تنبع من علاقة الأشياء بالبشر الذين يتفاعلون معها تجريبياً. ومع ذلك فلها أساس موضوعي في سمات المواضيع الخاصة بها. والقيمة بهذه الصورة ذات الأساس الموضوعي المستقل عن الفكرة والعاطفة والخبرة ترتبط بالنتيجة التي ترى خبرات القيمة أما أن تكون مناسبة أو غير مناسبة. وهذا المفهوم للصلاحيّة الموضوعية لدى مدرسة برتنانو تم التمسك به بواسطة تابعي هوسرل في الكينومينولوجيا مثل شيلر وأيضاً في كتابات هارتمان.

وهناك رأى هام آخر يقابل معالجة برتنانو ومينونج قدمه اهرنفلس الذي أنكر أن أساس القيمة هو العاطفة أو بالأحرى (الهوى) أى اللذة والألم، ورأى أن أساس القيمة يكمن في الرغبة على العكس من مينونج (الذي تابعه في أمريكا برال، اللذين رأوا أن الهوى أمر أساسى للرغبة، ففي رأيهم أننا نرغب في شيئاً ما لأن تأمل وجوده وملكيته يعطينا سروراً، وعلى هذا فإننا نرغب في شيء ما لأننا نقيمه. وقد رأى اهرنفلس وقد تابعه بخصوص هذا الموضوع يرى في أمريكا أننا نقيم شيئاً ما لأننا نرغبه، فالرغبة هى الشيء الأساسي⁽¹⁾، وهى التى تحكم القيمة حيث إن السرور يلى الرغبة، وحالما رغبنا في شيء، فإننا نرغب في السرور من تأمل إدراكه أو اكتسابه⁽²⁾. وينبغى أن نلاحظ أن جدل مينونج - اهرنفلس، الذى تابعهم فيه برال،

(1) J Laird: Recent philosophy: The Home in library of Maderden knowledge 1945, p. 223&

Nicolas Researcher, p. 51.

Nicol Reschen, Ibid, pp. 52-53.(2)

يرى على التوالي كان نزاعاً داخلياً نظرية "لذة القيمة" حيث نظر كل منهما إلى السرور على أنه مفتاح القيمة.

إلا أنه ينبغي علينا أن لا نغالي في تأثير المصادر الأجنبية على الفكر الأمريكي خاصة في تطوراتها الحديثة. فتطور نظرية القيمة في كل من إنجلترا وأمريكا يعد جزءاً من التطور العام للفلسفة في كل من البلدين حيث تتصل الميول الحديثة في علم القيم بالحركتين المميزتين للفلسفة الأمريكية المعاصرة للواقعية الجديدة والبراجماتية⁽¹⁾.

وإذا اعتبرنا - تجاوزاً - التأثير الألماني مصدراً أو دافعاً أكاديمياً - أى يعود إلى الاهتمام النظري - لنظرية القيمة الأمريكية، فهناك بالإضافة إليه سبب آخر يمكن أن نطلق عليه طبيعة العصر، فقد أسرعت الأحداث بتخمير الأفكار الجديدة فيما يختص بالقيم. حيث كانت أعمال الفلاسفة الأمريكيين محملة بأحداث العصر المتلاحقة. وعلى المستوى النظري فإن نظرية القيمة كانت مثارة من قبل تبشر التقييمات التقليدية نتيجة الحرب العالمية الأولى، وعلى المستوى العملي فقد شارك الفلاسفة في ذلك. فلم تنشأ الفلسفة المتعلقة بالقيم من فراغ بل كانت متصلة بالسياقات المتغيرة للحياة. وعلى هذا كما يقول اندرياس ريك فقد أصبح الماضي مسرحاً لميلاد ونمو فرع جديد من الفلسفة هو النظرية العامة للقيمة في أعمال بيرى وباركر وايربان وذلك منذ أصبح المجال الكلى للخبرات وأحكام وتجارب القيمة الإنسانية موضوعاً للبحث⁽²⁾. وهذا يؤكد قول إيربان: "إن تطور علم القيمة، أو النظرية العامة للقيمة، أمراً ذا دافع مزدوج حضاري وتكنيكي"⁽³⁾.

(1) Risciri Frandzi, p. 51.

ويجب أن نشير إلى رائدي فلسفة القيمة وأكبر ممثليها في فرنسا هما لولاى لافيل ورينيه لوسين الأول صاحب مبحث القيم 1951، 1954 والثاني مؤلف الحاجز والقيمة 1934، والواجب انظر د. نازلي إسماعيل فلسفة القيم ص 11.

(2) Andrew Reck, Introduction.

(3) W. M. Urban, Axiology, in Twentieth country phil.

وتلبي نظرية بيرى العامة في القيمة هذا المطلب المعاصر بدافعيه "فقد كانت إحدى الإنجازات الجوهرية في النزعة الواقعية الجديدة الأمريكية، والتي كانت قادرة على أن تواجه مواجهة فعالة الأخلاق الثابتة المتعارف عليها"⁽¹⁾ وفي هذا يقول جون ليرد "إن بيرى استطاع أن يظهر أن التحول التاريخي في قيمنا" يعتمد على تكون ونشوء وتغير الاهتمام وعلى تغير ونمو أهداف المجتمعات البشرية⁽²⁾ وعلى هذا تعد نظرية بيرى في القيمة امتداداً لموقفه الواقعي الجديد وتجمع متسقة معه فقد انتقل من واقعية التكنيكية إلى واقعية عملية ونجد التقاء هذين النوعين في نظريته العامة للقيمة⁽³⁾.

ويدور هذا البحث حول فلسفة القيم عند بيرى التي تعد امتداداً وتطويراً لموقفه الواقعي. وهو ينقسم إلى قسمين: الأول النظرية العامة للقيمة، والثاني تطبيقات هذه النظرية في الميادين المختلفة أو ما يسمى بآفاق القيمة. وهذان الجانبان مجتمعان يشكلان معاً نظريته التكاملية في القيمة. تلك التي يطلق عليها التجريبية الطبيعية. وإذا كان هناك من الشراح من يعتبرون نظريته في القيمة هي الأساس لنظرية أكثر شمولاً للحضارة الإنسانية. ويستدلون على ذلك بأنه في الفقرة الختامية للنظرية العامة في القيمة قد نظر وراء تعاريف القيمة الشاملة ومقاييس القيمة المقارنة ووعد باستخدام هذه المبادئ لتصحيح الحدود وإقامة نظام بين مجالاتها الموثوق بها تاريخياً، فإن هذه الخاتمة لم تظهر حتى عام 1954 عندما نشر "أفاق القيمة"، وهي كما ينص عنوانها الرئيسي دراسة نقدية للحضارة البشرية على ضوء نظرية الاهتمام وفيها تبدو الحاجة عاجلة لدراسة نقدية للحضارة⁽⁴⁾.

(1) هـ. شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية: د. محمد فتحى الشنيطى، دار النهضة القاهرة ص 435.

(2) J. Laird, Recent philosophy, p. 223.

(3) J. Blau, p. 288.

وانظر مقدمة د. زكى نجيب محمود للترجمة العربية لأفاق القيمة عبد المحسن عاطف سلام دار النهضة العربية بالقاهرة.

(4) Andrew Reck: p. 35.

هذا التفسير لنظرية القيمة، والذي يطابق بينها وبين مجالات الحضارة البشرية يؤكد مفهوم التكامل لدى بيرى، الذى يتضح فى الوحدة العضوية بين كل من النظرية العامة و"آفاق القيمة"، أى بين النظرية والتطبيق. ففى تقديمه للنظرية العامة يقول: "هذا العمل له امتداداً فيما اسميته بمجال آفاق القيمة الذى تناولت فيه مختلف الأنماط للقيمة، أما هنا فقد حددت معنى القيمة، ووضعت مبادئها الأساسية"⁽¹⁾ وتأكيداً للتكامل بين هذين العاملين قال فى مقدمة "آفاق القيمة": بعد أن ناقشت الطبيعة العامة للقيمة، وأوضحت المبادئ التى تحدد أنواعها وتغيراتها الفجائية فى عوالمها الحقيقية يكون الجهد الحالى الذى أقدمه الآن هو الجهد المتمم الصحيح لعملى هذا"⁽²⁾. وهذا ما جعل البعض يؤكد أن بيرى يصيغ مفهومه عن القيمة على أنها موضوع للاهتمام بعد 28 عاماً فى آفاق القيمة حيث عبر عن نفسه باصطلاحات أعاد فيها تأكيد صياغته السابقة⁽³⁾. وبالتالى فنحن نستطيع من خلال كتاباته المختلفة فى القيم والتى جاءت تاريخياً بعد واقعيته الجديدة أن نحدد الخطوط العريضة للنظرية التكاملية فى القيمة لديه.

وكتابات بيرى فى فلسفة القيم متعددة فبالإضافة إلى عمليه الأساسيين "النظرية العامة فى القيمة" 1926، و"آفاق القيمة" 1954، نجد أيضاً عمله المبكر "الاقتصاد الأخلاقي" 1909 وهو توسيع للموضوع الأساسى الموجود فى مقال له بعنوان "تصور الخير الأخلاقي" المنشور فى المجلة الفلسفية 1907 وأيضاً مقالیه "البحث عن الالتزام الأخلاقي" فى المجلة الدولية للأخلاق 1911، و"تعريف القيمة" فى مجلة الفلسفة وعلم النفس والمنهج العلمى 1914، اللذان يحملان نفس المفهوم الأساسى لنظرية القيمة الشائعة فى كتاباته كلها. وبالإضافة إلى هذه الأعمال المبكرة التى حدد فيها بيرى مفهومه للقيمة هناك مقالات أخرى مثل "القيمة الدينية"⁽⁴⁾

R. B. Perry: General theory of value, p. 694.(1)

R. B. Perry: Realms of value, introduction.(2)

Risciri Frandzi, Ibid, p. 53.(3)

R. B. Perry: Religious value, The American Journal of thcology vol. 1915 pp. 1-16.(4)

وأيضاً "القيمة باعتبارها صفة موضوعية" مجلة الفلسفة 1931 و"القيمة من حيث هي قيمة"، ومقالته عن "أفكار وأخطاء الوعي" وأيضاً "القيمة الحقيقية والقيمة الظاهرة"⁽¹⁾، "القيمة الاقتصادية والقيمة الأخلاقية"⁽²⁾ وهذه الأعمال تحدد الخطوط العريضة لطبيعة عمل بيرى في القيم.

وإذا كان الفيلسوف في كل هذه الأعمال يكمل البناء العام لفلسفته في القيم أو يقدم لنا نظرية عامة في القيمة، فهو يؤكد لنا من جهة ثانية سمة أساسية للطابع العام لفلسفته في القيم أو يقدم لنا نظرية عامة شاملة في القيمة، ويؤكد من جهة ثانية سمة أساسية للطابع العام لفلسفته، وهو التكامل بين جوانبها المختلفة. والتكامل لا يقتصر على جانب فقط من أعماله بل هو سمة نجدها تربط كل دراساته في القيمة بعضها ببعض وتربطها بفلسفته الواقعية، فنحن نجد لديه ميلاً نحو مواجهة الحقائق - كما يفهمها - يقع في قلب فلسفته الأخلاقية الاجتماعية كما في نظريته للمعرفة. ومن هنا يمكن النظر إلى ميتافيزيقا بيرى وأبستمولوجيته الواقعية على أنها مقدمة لفلسفة الحياة التي تحتوى على نظرية تختص بطبيعة القيمة ونظرية تختص بظروف وإمكانية تحقيقها، والنظرية الواقعية للحياة كما يقول ريك هي أمر تمهيدي للقيم⁽³⁾.

2 - المفهوم التكاملي للنظرية العامة في القيمة:

يسعى بيرى إلى تقديم رؤية متكاملة للقيمة. فمحاولته التي يعرضها علينا هي نظرية عامة للقيمة، يتناولها بمعناها الشامل التكاملي كما يدل على ذلك اسم كتابه الأساسي الذي أصدره لسنة 1926 بعنوان "النظرية العامة في القيمة" General theory of value، وهذا التكامل ليس صفة خارجية تعطى لهذا العمل بل هو

(1) R. B. Perry Real and Apparent value, philosophical review (1932) p. 1-6.

(2) R. B. Perry: Economic value and Moral value, Journal of Economy vol. 30 1916.

(3) Andrew Reck, p. 21.

صميمه وأساس بنائه الداخلي. فالتكامل ليس إلا أسماً آخر لما أطلق عليه التوافق، الأنسجام، ذلك اللحن الأساسي الذي يعزف عليه ونجده يسرى في كل فكرة أساسية وفرعية لديه، فالنظرية العامة تقوم على تجميع نتائج مجموعة من العلوم المختلفة وتنتج من خلال توحيد وتكامل هذه العلوم. وهى تبحث القيمة من حيث هى قيمة عامة بصرف النظر عن أى قيمة نوعية، وفي تعريف القيمة بالاهتمام يقدم لنا يرى هذا المصطلح على أنه مفهوم لأقسام الشعور المختلفة كما يقول ليرد، والخير أيضاً هو توافق وتكامل مجموعة من الاهتمامات، وكذلك الخير الأقصى، الذى هو انسجام مجموعة من الاهتمامات الخاصة بالأفراد، ونفس القول ينطبق على مفهوم السعادة التوافقية.

وسوف نعرض للمعنى العام للقيمة، ثم نتناول بعد ذلك كل فكرة تؤكد هذا المعنى. أما هنا فإن حديثنا ينصب على المفهوم التكاملي. ومنذ البداية يمكننا القول إن كون نظرية يرى عامة، يعنى أنها نظرية شاملة يمكننا شرح القيمة بصرف النظر عن أية مشكلة عن نوعية القيم التى نتحدث عنها أو ماهية القيمة الخاصة بالبحث. وقد كان يرى على وعي بهذه الحقيقة في الوقت الذى كان يمكن لأي شخص في موضعه أن يعترف صراحة أن ما هو موضع تقييم يختلف من مكان إلى آخر، أو من شخص إلى آخر، وربما يقيم بطرق مختلفة حتى ولو كان الشخص القائم بعملية التقييم واحد. إلا أن ما يهتم به هو في نظريته ويريد توضيحه الآتي: ما هو متضمن في موقف ما يكون فيه شيء ما له قيمة، بصرف النظر عن نوعية هذه القيمة أو عن سبب التقييم، وذلك بالنسبة إلى شخص ما أياً كان هذا الشخص. وهذا الذى يسعى إليه هو قضية عامة جداً، ومقبولة جداً. ويمكن التحقق منها بصفة مستمرة إلى درجة أنه يصعب تصور قيام نزاع حولها⁽¹⁾.

ونظرية القيمة بمفهومها العام هذا برنامج جريء، ذو هدف سام، لا يمكن التصدى له دون التنبيه لما فيه من تعقد، فهو يتطلب من الفيلسوف أن يدخل ميادين

قد أدلي فيها المتخصصون بأقوالهم. ويجد نفسه هاوياً بين المحترفين لا يأمل أن يقوم بعملهم المتخصص أفضل مما فعلوه. لكنه يدمج نتائجهم مضيفاً إليها بعض العلاقات مستخلصاً منها النتائج. وحين يقوم بهذا الدور يكون أشد وعياً بصعوبته⁽¹⁾. على الرغم أن هناك كثيراً من العلوم الفلسفية والاجتماعية تناولت القيمة وعالجت مشكلاتها المختلفة كل من جانبه وانتهى كل منها إلى نتائجها الخاصة به والمحدودة، فإن هذه العلوم لم توسع نظرتها أو رؤيتها للمشكلة، كما أن نتائج هذه العلوم قد أوجدت نوعاً من التفتيت للقيمة التي بحثها كل منهم. "لكن من الممكن مقابل ذلك أن نتناول هذه المشكلة ونعالجها من خارج هذه العلوم بضم فروعها في نظرية عامة للقيمة"⁽²⁾ فنحن في حاجة إلى مثل هذه النظرية التي توجد بين العلوم من خلال الفلسفة العامة.

وعنومية نظرية يرى تبدو في كونها تضم فروعاً شتى من مختلف العلوم الخاصة بالقيمة وعلى هذا فهي تعد حركة في الاتجاه المضاد لفرقة العلوم وانعزالها. فالغرض منها هو استخلاص لب المشاكل التي تشترك فيها علوم القيمة المختلفة. وتدخل نظرية القيمة "الميادين المخصصة لفيلسوف العلوم الطبيعية والاجتماعية، وعلم الجمال وفلسفة التربية وفلسفة الدين من أجل إيجاد اتحاد بين هذه الميادين من خلال تعريف موحد للقيمة"⁽³⁾. فهذه العلوم بعبارة أخرى ينبغي أن تتعامل معها باعتبارها نظرية أو أجزاء من نظرية عامة في القيمة والتقييم. نظرية لا تنتمي إلى علم معين من العلوم الجزئية بل هي في الأصل فرع من فروع الفلسفة"⁽⁴⁾. ونظراً إلى أن هناك نوعين من الفلسفة أحدهما تفتت العضلات، والثانية تحاول توحيدها فإن النظرية العامة تنتمي إلى النوع الثاني أكثر من انتهائها إلى النوع الأول. فهي تؤلف

R. B. Perry: Realms of value, p. 14.(1)

R. B. Perry: General theory of value, pp. 9-10.(2)

R. B. Perry: Realms of value p. introduction.(3)

R. B. Perry: General theory of value, p. 9.(4)

مجموعة متنوعة من العلوم الخاصة بالقيمة كان أولها علم الاقتصاد الذى نشأ بتأثير نتائج أبحاثه تحليل القيمة بمعناها الفلسفي العام. إلا أن محاولة الاقتصادى تحليل القيمة بمعناها الخاص (الاقتصادى) ناقصة وعليه أن يوسع مجاله بربط الاقتصاد بالأخلاق، فلقد أضاف التقدم الحديث فى الاقتصاد اعتبارات جديدة تفترض معالجته فى وجود نظرية عامة للقيمة " فلإعداد برنامج اقتصادى يجب بالضرورة استخدام المفاهيم الأخلاقية لأن الغاية من استخدام أى علاج اقتصادى مدى ملاءمته للطبيعة البشرية، وهذا يعنى طرح أسئلة من قبيل على أى شيء يعيش الإنسان؟ وبأى شيء ممكن أن يضحى من أجله؟ وتلك أسئلة عن قيم الإنسان بالمعنى الشامل"⁽¹⁾.

لكن هل معنى ذلك أن علم الأخلاق يعادل نظرية القيمة؟ أو أن نظرية القيمة تتجاوز الأخلاق بمعناها التقليدي؟ لن نستطيع الإجابة على هذا السؤال إلا إذا ميزنا بين معنيين فى استعمال مفهوم القيمة. المعنى الأول هو المعنى الضيق الذى يقصر القيمة على الخير ويستخدم اللفظ ليشير إلى معنى الخير أو المرغوب فيه. والمعنى الثانى (المتسع) يفيد كل أنواع الخير والإلزام والفضيلة والجمال والحق والقداسة"⁽²⁾ أى النظرية العامة للقيمة.

وفى مقابل اهتمام الأخلاقيين بالقيم، نجد أن الاجتماعيين لم يولوا موضوع القيم إلا عناية جد محدودة، يدل عليها قلة ما كتب فى صفحات أو أسطر قليلة متناثرة فى مؤلفاتهم، سواء فى علم الاجتماع أم فى ميادين المتخصصة⁽³⁾. فالقيمة هنا تعنى أسماً عاماً لكل المحمولات النقدية، مقابل المحمولات الوصفية التى تتعامل مع الوجود والواقع. والمعنى الأول الذى يقصرها على الخير فقط نجده لدى الفلاسفة الإنجليز الذين يعدون القيمة هى الأخلاق أو جزء من الأخلاق، بينما المعنى الثانى الخاص

(1) R. B. Perry: General theory of value, p. 8-9.

(2) Ibid, p... &.

(3) د. فوزية دياب: القيم والعادات الاجتماعية دار الكاتب العربى القاهرة 1967 ص 6، 7.

بالنظرية العامة للقيمة أشمل من الأخلاق: "فمهما اتسع مجال الأخلاق فالنظرية العامة أشمل حيث تعد الأخلاقية غاية، والأخلاق بداية لها، وكلمة خير التي تستخدم دائماً في علم الأخلاق سوف لا تكفي في البحث الذي يهدف إلى اعتبار الأخلاق فرعاً خاصاً من علم الاجتماع المتعلق بالقيم، ففي أواخر القرن التاسع عشر بدأ عالم الاجتماع كولي Cooly سلسلة من المقالات جمعت في كتاب واحد أبرز فيها أهمية القيمة في ميدان دراسة الظواهر الاجتماعية وتحليلها، وخص بالذكر دورها الأساسي في التنظيم الاجتماعي.

ومنذ هذا الوقت بدأ كل علم من العلوم الاجتماعية يهتم بدراسة القيمة ويعترف بها كمعطيات اجتماعية⁽¹⁾. ومن بين الدراسات الأنثروبولوجيا الاجتماعية المعاصرة، تحتل القيم الاجتماعية مكانة مركزية بينها. فهي تسير الاتجاه المعاصر الذي يدعو إلى التكامل، وبصفة خاصة فإنه من صالح هذه الدراسات الإنسانية إلا تقوم على تفتيت العلوم، لأن الحقيقة الاجتماعية الكاملة لا تظهر إلا من خلال الدراسات المتكاملة. والقيم الاجتماعية تعد مدخلاً إلى دراسات الأنثروبولوجيا الاجتماعية" ففي دراسة بهذا العنوان⁽²⁾ يقدم مؤلفها مجموعة تعريفات للقيمة الاجتماعية أهمها ذلك التعريف الذي يقرب من تعريف بيرى، والذي يعرض القيمة كموضع للاهتمام الاجتماعي. وفي هذا التعريف يرى أن هناك ثلاث عناصر تلازم أى قيمة اجتماعية هي: الموضوع، قدرة الشيء على إشباع حاجات اجتماعية، تقدير الناس لهذا الشيء بسبب قدرته على إشباع حاجات حيوية بالنسبة إليهم.

(1) المرجع السابق ص 18 "تشارلس هورتون كولي (1864 - 1929) عالم اجتماع تقوم نظرياته على أساس فلسفي. تأثر كثيراً بجيمس وديوي واهتم اهتماماً كبيراً بالقيم كما يتضح في كتابه الثانى. "أنظر كل ما يتعلق بحياته وتحليل كتاباته كل من: محمد الحسينى، محمد على محمد: تشارلس كولي العدد الأول من المجلد الرابع المجلد الاجتماعية القومية. القاهرة 1967 ص 117-148 انظر موقف المدرسة الاجتماعية الفرنسية: دوركايم وليفى بريل والمدرسة التحليلية الأمريكية: زنايتكي - بيكر - بارسونز كانن في د. صلاح قنصوه نظرية القيمة في الفكر المعاصر "المواقف الاجتماعية من القيم" دار التنوير، بيروت.

(2) د. محمد محمد الزلباني: القيم الاجتماعية مدخل للدراسات الأنثروبولوجيا والاجتماعية النهضة المصرية 1972.

فالقيمة بهذا المعنى مرادفة لكلمة Interest التي يترجمها على أنها (المصلحة) على أساس ما جاء في تعريف قاموس العلوم الاجتماعية من أن Interest هي كل ما يستثير اهتمام الجماعة، وما يعد مفيداً لها أو مشبعاً لحاجة اجتماعية⁽¹⁾. وتقترب الخصائص الاجتماعية للقيمة إلى حد كبير مع مثيلتها عند بيرى، فهي مشتركة بين عدد كبير من الناس. كما أنها تستثير اهتمام الفرد والجماعة. وتستهدف صالح الجماعة أو ما تعتقد أنه صالحها، وهي (أى القيم) أخلاقية وترتبط ببعضها ببعض⁽²⁾.

وبالإضافة إلى علوم الاقتصاد والأخلاق والاجتماع، فهناك أيضاً علم النفس الذى يعد أساس دراسات بيرى فى القيمة، فعند بيرى نجد دراسة القيم بدأت بعلم نفس القيمة فنظريته تعرف على أنها نظرية سيكولوجية مركزية⁽³⁾ حيث يواصل جهود علماء النفس ويصححها ليصل إلى علم النفس الخاص به، الذى يقيم عليه نظريته فى القيمة. وتؤكد دراسات علم النفس ضرورة وجود نظرية عامة للقيمة⁽⁴⁾. إلا أن هناك farkاً بين دراسة علم النفس ودراسة (نظرية بيرى) فبينما تقوم نظرية الأخير على الاهتمام، كمصدر للقيمة نجد أن الاتجاهات هى مصدر دراسة القيمة عند علماء النفس⁽⁵⁾. وما يدعم ذلك محاولة السيكلوجيين بيان أن للاتجاهات أو الحياة الوجدانية عموماً نوعاً من الثبات النسبى مثل أى إعادة فكرية أو حركية⁽⁶⁾. وبالإضافة إلى هذه العلوم الخاصة بالقيمة يضيف بيرى علوماً أخرى معطياً الأولوية لنظرية المعرفة. وبعد أن يتحدث عن الأخلاق والسياسة والاقتصاد وعلم

(1) Cf: Dictionary of sosical p. 343-344.

(2) نقلاً عن المصدر السابق ص 12.

(3) Andrew Reck, p. 23.

(4) مرجع سابق.

(5) دأحمى الدين غنيم: القيم عند المبدعين: رسالة دكتوراه غير منشورة إشراف د. مصطفى سويف القاهرة 1978.

(6) د. أحمد زكى صالح، علم النفس فى الإدارة والصناعة، لهضة العربية القاهرة 1967 ص 128.

الجمال يتحدث عن فلسفة الدين. "أنه في كل فروع المعرفة فإن فلسفة الدين هي أهم ما تعتمد عليه نظرية عامة للقيمة، فالدين يتعامل مع القيم سواسية، وهو في هذا يتعامل مع القيم كقوة عليا مستمدة من الله وهي المرجع للوجود كله والدين ليس عنصراً خاصاً منفرداً للقيمة بل هو يعمل كإطار لكل القيم⁽¹⁾ فالأديان السماوية المنزلة إلى الإنسانية في إطار نظرية أو عقيدة التوحيد جاءت كلها لتؤكد حرية الإنسان وكرامته وعزته وقاومت الظلم والعدوان عليه وأعلنت حقوقه كلها. حيث نادت باستقلاله عن الضغوط التي تزهق أنفاسه وتشعره بالقهر والتسلط والإذلال والمهانة سواء كانت ضغوطاً خارجية أو داخلية تحد من حريته وتفقده التحكم في مبادراته وتحيطه بالأغلال"⁽²⁾ وهذا هو مجال القيم.

وقد اختلف الباحثون بصدد القيمة الدينية، فمنهم من رآها نمطاً فريداً من القيم مثل شليرماخر 1834 وماكس أوتو 1876 ومنهم من رآها مزجاً منها معاً هوكنج (1873-1932) وفي النهاية هناك رأى أكثر الباحثين (ومنهم بيرى) الذى يرى أن وظيفة الدين هي المحافظة على القيم⁽³⁾ وهذا النوع من القيم بدأت دراسته مبكراً على يد اللاهوتي ريتشل فى مؤلفه "الدفاع عن المسيحية"، وتبعه فى ذلك كثيرون. حتى إننا نجد لدى بيرى فى نهاية الفصل الثانى والعشرين من النظرية العامة للقيمة تناولاً للخير الأقصى يبدو فيه بيرى كأنه يقدم نظرية فى الدين أو اللاهوتية⁽⁴⁾.

وعلى رغم هذا التعدد فى علوم القيمة ألا أن نظرية القيمة فى النهاية وهذا ما

(1) R. B. Perry: General theory of value, p. 8-9.

(2) د. يحيى هويدى: العلاقة بين الدين والفلسفة من زاوية حضارية. أعمال مؤتمر الفلسفة الإسلامية الأول بالقاهرة 19-22 نوفمبر 1979 مطبوعات كلية التربية بجامعة عين شمس.

(3) انظر كل من: د. نازلى إسماعيل فلسفة القيم (القيم الدينية ص 192-222)، ازفلد كولب المدخل إلى الفلسفة ص 124-129 د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة.. الفصل الرابع: القيم ص 383.

(4) R. B. Perry: Ibid, p. (4)

يهتم هذا البحث بتأكيد هـى فرع من فروع الفلسفة، مهمتها التوحيد بين الفلسفة الخالصة والعلوم الاجتماعية فمهمة بيرى - كما يدعى - هـو أن يصل بين العلم والحس العام (المشترك) فينبغي علينا إكمالاً للدائرة تناول الجزء الآخر الذى يقدمه تحت عنوان (قيم الحياة اليومية) وذلك لبيان الحاجة إلى مفهوم عام شامل للقيمة. فنظرية القيمة لديه "يمكن أن تعرف على أنها موضوع حكم نقدي للحياة البشرية"⁽¹⁾ وذلك بتطبيق مناهج العلم على مواقف الحس المشترك، ويضرب لنا مثلاً لـيين وجه الحاجة إلى هذا المفهوم العام فيقول. بالنسبة للكتاب فقد يكافأ أو يحكم عليه وعلى مؤلفه بالجهل، من حيث أسلوب كتابة المؤلف وثانياً قد يحكم بأن المؤلف يخدع أو يضلل، وقد يحكم عليه من الناحية القانونية، ورابعاً قد يحكم عليه بأنه رخيص من شخص يمكنه أن يشتريه، وخامساً أنه ذو ذوق فاسد من رأى من يحكم عليه من خلال أسلوبه، وسادساً قد يحكم عليه من خلال تأثيره على كقارئ، وعلى القراء الآخرين بالتعاطف والرحمة.

هذه الأحكام المختلفة: الجاهل، الجيد، القانوني، المبتذل تختلف من ناحية المعالجة عن أحكام أخرى عن الكتاب مثل اللون والوزن والحجم، ويرى بيرى أن هذه المصطلحات التى يقيم بها الكتاب هـى محمولة، للأحكام النقدية التى تطلق عليه ومصطلح قيمة تتكامل فيه هذه المجموعة من المحمولات⁽²⁾ أى أن هذه المعانى المختلفة للقيمة تظهر الحاجة إلى مفهوم أساس جوهري للقيمة يكون الأصل، ويجمع المعانى المختلفة حوله، أو تشتق منه، معنى هذا أننا يمكن أن نتحدث عن القيمة الأخلاقية للقيمة. والقيمة الدينية للقيمة، والقيمة السياسية للقيمة، والقيمة الاقتصادية للقيمة. والقيمة الجمالية للقيمة، مجموعة مختلفة من القيم الأساسية (العامة) وهذا بالطبع لا يمكن أن يكون هدفاً بأى حال لفرع من فروع المعرفة، على الأقل فى كل فروع الفلسفة، فمن الشائع لمفهوم القيمة الذى

Ibid, p. 10.(1)

R. B. Perry: General theory of value, p. 10.(2)

يكمن في سمة عامة، وتوجد فيه كل القيم الخاصة التي ترى كقيمة واحدة⁽¹⁾. هذا ما تدور حوله النظرية العامة التي حاول بيرى تقديمها.

3- تعريف القيمة

المهمة الأساسية بالنسبة لنظرية القيمة، هي تعريف مفهوم القيمة. أي إعطاء تحديد عام يشمل كل أشكال وأنواع القيمة. فإذا كان هدف كل متخصص في أي علم من العلوم هو أن يسعى لتحديد مصطلحات علمه الخاص بدقة. فإن الفيلسوف الذي يختص بالأكسيولوجي مهمته تحديد كلمة value التي تعد المحور الأساسي لاهتمامه، أو هي المصطلح الذي ينبغي أن يحدد له معناه الدقيق⁽²⁾. بشكل أكثر دقة من الاستخدام الشائع لدى غير المتخصصين. وقد أخلص بيرى لهذه المهمة. لقد أخذ كما يقول هربرت شنيدر وكأول مهمة للتحليل الموضوعي أن يبين أن السلوك الغرضي يمكن دراسته وتحديدته من خلال مناهج الملاحظة العادية، وفي سلسلة من المقالات قام بتمييز سلوكي بين الوقائع الغرضية والوقائع غير الغرضية، وإذا فعل هذا تهيأ لبناء نظرية عامة في القيم في نطاق الاهتمامات الملاحظة⁽³⁾ وكان الشغل الشاغل له هو تحديد ماهية القيمة وتعريفها يبدو ذلك في مقالته "مفهوم الخير الأخلاقي"، وتعريف القيمة "والفصول الأولى من كتاب "آفاق القيمة"، وكذلك النظرية العامة للقيمة التي تعد كلها محاولة لتعريف القيمة بمعناها الكلي الشامل⁽⁴⁾.

ويتبين من محاولة بيرى أن مهمته هي أن يكشف عن السمة الشاملة للقيمة الموجودة في كل القيم الخاصة. وثانياً أن يقدم الأساس العقلي لأحكام القيمة

(1) Ibid, pp. 10-11.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 1.

(3) هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية ص 430.

(4) Andrew Reck, Ibid, p. 21.

المقارنة، وعلى هذا فإن فلسفة القيم تحتوى على نظريتين هما:

1 - نظرية تختص بطبيعة الخير أو القيمة.

2 - نظرية تختص بظروف وإمكانية تحقيقها.

وستكون مهمة هذا الفصل تناول النظرية الأولى الخاصة بطبيعة وتعريف القيمة وبعد ذلك تناول النظرية الثانية عن "القيمة المقارنة".

وفىما يتعلق بالنظرية الأولى التى تختص بطبيعة وتعريف القيمة فإن المسألة حقيقة صعبة، حين نحاول أن نقوم بعمل تحديد للإطار الذى ستدور فيه ومن خلال نظرية القيمة، فمثلنا كمن يقوم بعمل سور حول أرض تخصه فى صحراء ممتدة من جميع الجهات بدون وجود علامات تهديده، وسبب ذلك أن هناك خلطاً فيها يقول بين سؤالين أساسيين عن القيمة، الأول وصياغته: "ما الذى تعنيه كلمة قيمة؟ وهو يختلف فى معناه عن السؤال القائل ما هى الأشياء ذات القيمة؟ ولكى تكون الإجابة عن السؤال الثانى واضحة ودقيقة ينبغى الاهتمام بالسؤال الأول، الذى يعد محور اهتمام نظرية القيمة، حيث أن نظرية القيمة لا تنسب القيم الأشياء إلى على ضوء معنى القيمة.

وكثير من الناس يتحدث عن معنى القيمة وكأنه شيء تم تحديده ولم يبق إلا توجيه النظر إليه، إلا أنه لا يوجد مثل هذا المعنى الثابت للقيمة. لأن مختلف الناس يعنون - بها - أشياء مختلفة فى سياقات مختلفة. وعلى نظرية القيمة أن تعطى معنى دقيقاً للقيمة، فالمشكلة هى إعطاء معنى دقيق لإصطلاح قيمة "وإعطاء مثل هذا المعنى ليس مسألة تعسفية بل ينبغى أن يكون هناك مقياس ضابط أو مجموعة من المعايير التى يخضع لها التعريف⁽¹⁾.

ويقدم بيرى معايير ثلاثة يقبل أو يرفض على أساسها تعريف القيمة ثم يطبقها على تعريفه الخاص. يقول بيرى: "حين يهاجم التعريف ينبغى أن يدافع عن وجوده

من ثلاث نواح: من حيث استعماله للكلمات، ومن حيث الوضوح والدقة والتناسك، ومن حيث قدرته على وصف حقائق معينة في الحياة يشير إليها ويمكن التحقق منها عن طريقه، وبمعنى آخر ينبغي على التعريف أن يكون في نفس الوقت تعريفاً أسمياً وأولياً، وأن يكون تعريفاً حقيقياً⁽¹⁾.

ويقترح بيرى تعريفاً للقيمة يربطها بالاهتمام. ويقدم تعريفه على الشكل الآتي: "أى شيء له قيمة، أو يعد شيئاً في المعنى الأصلي الجوهرى الجامع حين يكون موضوع اهتمام ما. أى أن القيمة تعرف بالاهتمام، ويتوقف معناها على معنى الاهتمام، وكلما زاد الاهتمام زادت القيمة، فأى موضوع أياً كان يكتسب قيمة عندما يستوعب اهتماماً ما أياً كان هذا الاهتمام. ويمكن صياغة ذلك في شكل معادلة رياضية على النحو التالي س قيمة = هناك اهتمام بـ س⁽²⁾ أى أن القيمة هى العلاقة المحددة التى تكون فيها للأشياء ذات الوضع الأنطولوجي أياً كان حقيقياً أم خيالياً، صلة مع المواضيع ذات الاهتمام. هذه هى القيمة فى معناها الأولى الأساسى الجامع، وبالتالي فإن نظرية القيمة سوف تأخذ الاهتمام كنقطة بداية، وسوف تصف وتنظم القيم باصطلاحات الأشكال المختلفة للاهتمامات⁽³⁾.

4 - معايير القيمة:

سنتناول هذه المعايير المختلفة للتعريف، وخلال استعراضها قد تنكشف أبعاداً جديدة تحدد طبيعة القيمة. وهذه النقطة - الخاصة بتعريف القيمة - من أهم النقاط التى تفجر كثيراً من القضايا لا يملك الباحث إلا أن يعرض لها مناقشاً أياها وما تحمله من وجهات نظر قد تعصف بمجال القيم نفسه. وسيتبين ذلك من خلال الثلاثة معايير التى حددها بيرى وبخاصة المعيار الثانى.

Ibid, p. 3.(1)

R. B. Perry: General theory of value, p. 116.(2)

Ibid, p. 116.(3)

أ - المعيار اللغوي:

وبالنسبة للمعيار الأول الذى يقدمه بيرى ليكون ضابطاً - أو شرطاً - للتعريف فهو المعيار اللغوي، فأهم شيء في التعريف هو أن يخلق استعمالاً لفظياً جديداً، وهذا الاستعمال ينبغي أن يأخذ في اعتباره الاستعمال اللفظي الموجود بالفعل. ويخدم التعريف غرضاً معيناً هو توجيه الانتباه إلى الموضع المشار إليه في محيط العقل وهذا يعنى أن التسمية اصطلاحية، أى لفظ جديد أو رمز اصطنع على الفور. وكلمتها القيمة وأيضاً الاهتمام اللتان يستخدمان في التعريف الحالى اسمان منقولان، وعلى رغم كونهما اتخذتا هنا معنى أكثر تحديداً إلا أن لهما تاريخهما الطويل في الاستخدام، ولهما أيضاً قدرتهما على الإيجاء.

ويناقش بيرى مدى صلاحية هذين المصطلحين للإشارة إلى ميدان البحث فكلمة قيمة اسم جيد، ذلك لأن تاريخها يشير أن هناك شيئاً مشتركاً بين الواجب التقوى، الثمن والفائدة، المثل والدساتير، وتشير في الوقت نفسه إلى دلالات أخرى تستعير المعنى الجاذب لصفات مثل "الخير" و"الأحسن والحق والوجوب، جدير، جميل، مقدس، عادل وأيضاً أسماء مثل: السعادة، الرفاهية، الحضارة، وهى تشير إلى اسم مشترك لا تسمية هذه الكلمات أو إلى محاولة إيجاد اسم مشترك، وتعد كلمة قيمة أحسن كلمة تشير إلى هذا المعنى بتوسع ومرونة⁽¹⁾.

والأمر نفسه مع كلمة اهتمام، إلا أن هناك صعوبات عديدة في تحديد المقصود بهذا المصطلح، ويشير بير S. Pepper إلى غموض هذا الاصطلاح "الذى أصبح غامضاً جداً بدرجة ميثوس منها حتى إنه سوف يصبح من الأفضل أن ننبذه كاصطلاح تكتيكي" ويضيف "أنه منذ أن استعمل هذا الاصطلاح "الاهتمام"، العديد من أهل الثقة بما في ذلك بيرى وديوى فينبغي أن يحدد معناه بوضوح"⁽²⁾.

وبتطبيق المعيار الأول على تعريف بيرى المقترح للقيمة نجد أن: كلمة قيمة

R. B. Perry: Realms of value p. 4-7.(1)

S. C. Pepper: The sources of value, p. 119.(2)

مريحة لغوياً وطبعة أيضاً، إذ أن لها اشتقاقات الاسم والصفة والفعل فيمكن التحدث عن القيم values، وعن ما هو قيم Valuable وعن فعل التقييم Valuing رغم كل الالتباسات والغموض اللغوي الذي يحيط بهذه الاقتباسات. ويحاول يرى تجاوز الصعوبات الناتجة عن الاشتقاق من لفظ القيمة.

بالنسبة إلى الاسم تشير الكلمة إلى الأشياء التي لها قيمة، وتستبعد ما يخالف ذلك مثل الشر والظلم، أي أنها تتناول فقط الموضوعات الإيجابية وترفض السلبية وهي أشياء من الواضح أنها - تنتمي إلى الميدان نفسه من البحث. وبالتالي علينا أن نلجأ إلى التمييز بين ما هو إيجابي وسلبي. ومن ثم نعطي معنى أوسع للصفة التي لا تتغير عندما نشير إليها معاً⁽¹⁾ وفي هذا يقول ريزيه فرندز Frandzi, Risieri تعتبر القطبية ميزة أساسية للقيم. فبينما تكون الأشياء محايدة، فإن القيم تقدم نفسها كما لو كانت ذات مظهر مزدوج إيجابي وسلبي مثل، الخير والشر، الجمال والقبح، العدالة والظلم ولا يجب أن نفهم أن سلب القيمة أو القيمة السالبة تتضمن نقصاً لقيمة موجبة فالقيم السلبية توجد بذواتها إيجابياً⁽²⁾.

والصعوبة الثانية تأتي من الفعل يقيم، أو يقوم. ذلك لأن أكثر الاشتقاقات غموضاً هو ذلك الذي يتعلق بالفعل يقيم، فهو قد يعنى أن جعل الشيء قيماً أو أن نحكم عليه بأنه قيم⁽³⁾. ويعبر عن ذلك بقوله إننا يمكن أن نقدر شيئاً تقديراً عظيماً فقد يكون معناه أننا نعنى به عناية فائقة مثل أن يعبد الإنسان المال، وقد يكون معناه أن يضيف له الإنسان قيمة نسبية بأن يحكم على المال أنه أثمن من النوم. ويبدو أن كثرة الاستخدامات الشائعة لمصطلح القيمة أوجدت صعوبة كبيرة في تناول الموضوع⁽⁴⁾. وهذا ما يؤكد بوشنسكى، الذي يرى أن مجال القيم يقدم صعوبات

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 5.

(2) Frandzi Risieri: what is value?, p. 10-11.

(3) R. B. Perry: Ibid, p. 5.

(4) Ibid, p. 5.

كبيرة، وبما تكون أعظم الصعوبات بالمقارنة بالمجالات الأخرى وعلى الرغم من أن القيم تبدو لنا بسيطة وواضحة يصبح الأمر معقداً حين نحاول فهمها فهماً سليماً، وذلك لاتساع مجال القيم بحيث لا يستطيع إنسان أن يستقصيه تماماً ولا أن يدرك قيمة واحدة فقط من القيم"⁽¹⁾.

ويحاول لابلـي R. Lapley توضيح هذه الصعوبات اللغوية في كتابه The Language of value حيث يقول "إنه في المستهل الفعلي لنظرية القيمة يظهر سؤالاً مهماً بخصوص دلالة الألفاظ وتطويرها، عند تحديد ما إذا كان مصطلح القيمة يشتق من معناها الأسمى أو من معناها الفعلي (المختص بالفعل)⁽²⁾ ويوضح ذلك قائلاً: "إن القيمة يمكن أن تعين سمة أو صفة لموضوع ما، وهذا ما أسميه "المعنى الأسمى" ومن ناحية أخرى فإن القيمة يمكن أن تعين فعلاً وهذا ما أسميه "المعنى الفعلي" ويستخدم الاصطلاح بأى من الطريقتين، لكن يجب على النظرية أن تقوم بالاختيار بينهما. فكثير من مؤلفي نظريات القيمة يتناقشون حول المصطلح الذى قد يعنى بالنسبة لأحدهما صفة، وبالنسبة إلى الآخر فعل. فديوى مثلاً وبصفة عامة يهتم بالجانب الفعلي أكثر من الأسمى حيث يغلب عليه تفضيل نظرية "التقييم" أكثر من نظرية "القيمة". وإن كان ديوى نفسه لا يهتم بالمشكلة اللفظية، بينما يستخدم بيرى كلمة قيمة فى المقام الأول بالمعنى الأسمى. وإذا كانت نظرية القيمة ينبغي أن تكون واضحة بخصوص التمييز بين هذين المعنيين⁽³⁾، إلا أن المعنى الأسمى فيما يقول لابلـي لازال أولياً وأساسياً.

ويهتم بيرى بمشكلة المصطلح⁽⁴⁾. ففى نهاية الفقرة الثالثة من الفصل الأول من النظرية العامة يبين لنا أسباب اختياره للفظ قيمة وتفضيله له على اللفظ الأقدم

(1) Bochenski. E. M. philosophy, An introduction, Harpert, to torck Books, Trans by. Reidel (1) Doradrecht, London 1972, pp, 64-70.

Roy Lapley: the language of value, p. 180.(2)

Ibid, p. 181.(3)

R. B. Perry: General theory of value, p. 21.(4)

"لفظ خير". وهو يرى أن الاعتراض الرئيسي على اللفظ قيمة قد نشأ من استخدامهما في الاقتصاد حيث استخدمت لفترة طويلة بمعنى ضيق، إلا أن مفهومها الاقتصادي هو جزء متخصص لمعناها العام. ويجب علينا أن نجتهد في عدم الخلط بين المعنيين، وتقبلها على كلمة Worth من الألمانية Wert باعتبارها أكثر التصاقاً بالمعنى الاقتصادي، بينما Value تستخدم بالمعنى العام، وهي من وجهة نظر يرى قدرة على إمداد علم المصطلحات بمشتقات متعددة من نفس المصدر⁽¹⁾.

ب - المعيار الثاني: المقتضيات المنطقية للتعريف:

وهو معيار منطقي صوري في الأساس يتعلق بتأكيد المعنى الفكري مقابل المعنى الوجداني. "فالتعريف لا يرتبط بالتسمية فقط ولكن بالإدراك أيضاً، أي يعطى مفهوماً يضم معاني قديمة لكي يخلق معاني جديدة، وهذا هو الشرط الذي ينبغي أن تحققه النظرية حتى تصبح نظرية. وهذا المعيار يتناول معقولية الأفكار المستخدمة في التعريف، وكيفية ترجمة العبارات بالاهتمام إلى أقوال خاصة بالقيمة، ومدى اتساق هذه الترجمة أو تناقضها، أي هل تتفق مع القواعد المعرفية أو تتنافى مع المنطق؟ ويشير هذا المعيار كثير من القضايا التي تعترض مبحث القيم والتي تمتد إلى التشكيك في إمكانية دراسته دراسة علمية، بل وتشكك في إمكانية قيام هذا المبحث أصلاً.

ولكى نفهم هذه الاعتراضات، أو بمعنى أدق وجهات النظر المختلفة المعارضة لمفهوم القيم كما يعرضه يرى تقديم تخطيط مبسط للاتجاهات المختلفة في دراسة القيم يبين موقع نظرية يرى من النظريات المعارضة وأيضاً رد على هذه الاعتراضات والذي يؤكد فيه على المعيار الثاني من معايير المقترحة، أي المعنى الإدراكي مقابل المعنى الوجداني.

وهناك موقفان أساسيان متعارضان في فلسفة القيم: الأول من يحدد للقيم علماً

معيناً ويعترف بها كمجال للدراسة والبحث، والثاني من ينكر إمكانية هذه الدراسة "فالمعرفة الأخلاقية على مر العصور قد اتخذت موقفين متباينين، أحدهما موقف اليقين المتزمت (الدوجماتيقي) والثاني موقف الشك الجزافي"⁽¹⁾ وهما ما يطلق عليهما موقف الإدراك، وموقف اللاإدراك. وهذان الموقفان الأساسيان داخل كل منهما اتجاهات فرعية. ففي داخل "الموقف الإدراكي" هناك اتجاهان فرعيان هما:

أ - اتجاه التجريبيين أو الطبيعيين من جهة.

ب - واتجاه الحدسين، أو اللاطعيين من جهة ثانية.

ويرى أصحاب الاتجاه الأول (الطبيعيون التجريبيون) وهو الاتجاه السائد في فلسفة القيم في الولايات المتحدة لدى بيرى وديوى أن أحكام القيمة مع اختلافها في وجوه عديدة عن الحقائق العلمية وذلك بالنسبة لمواضيعها وأغراضها، إلا أنها تتفق مع هذا العلوم في أنها تستند إلى الملاحظة والتجريب. "فالدعوة ملحة لتطبيق المنهج التجريبي على الموضوعات الأخلاقية بعد تطبيقه في الموضوعات الطبيعية"⁽²⁾ وكما يقول فيليب بلير رايس: "لقد جاء التجريبيون المحدثون أمثال بيرى وديوى وحاولوا أن يعطونا نظريات أكثر تقدماً في مجالات التجريبية. بدون التوضيح بالافتراضات الأساسية للتجريبية"⁽³⁾.

ويمثل الاتجاه الثاني الحدسيون، الذين يقبلون جانباً من المناهج التجريبية في الأخلاق، ويؤمنون بأن هذه الدراسة يجب أن تتم بالالتجاء إلى الحدس الأولى السابق على التجربة. ويمثل هؤلاء الفلاسفة الإنجليز أمثال: جورج ادوارد مور د. برود، أ. س. ايونج، وديفيد روس.

. ويقبل كل من التجريبيين والحدسيين افتراض أن هناك علماً للخير والحق، وأن كان

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 119.

(2) R. B. Perry: General theory of value, p. (2)

(3) فيليب بلير رايس: في معرفتنا بالخبر والشر. د. عثمان عيسى شاهين، الأنجلو المصرية، القاهرة ص 41، 43.

نوعاً خاصاً من العلم وعلى رغم الاختلافات التي بينهما، فالفريقين متفقان على وجود علم الأخلاق أو نظرية للقيم، بمعنى أن المبادئ العامة وأحكام القيم هي صور للمعرفة والإدراك ولهذا يوضع كل منهما تحت العنوان العام "الموقف الإدراكي".

5 - عدم إمكانية تعريف القيمة:

ومقابل موقف الإدراكيين نجد كثيراً من الفلاسفة والمفكرين ينكرون إمكانية المعرفة الأخلاقية، وهم أيضاً ينقسمون إلى عدة اتجاهات هي: الوضعية المنطقية. المدرسة الانفعالية. فلاسفة اللغة العادية.

الاتجاه الأول يمثله فلاسفة الوضعية المنطقية، الذين يتفقون على أن قضايا الأخلاق لا توصف بالصدق أو الكذب، بل هي أوامر في صيغ لغوية مضللة، ويمثلها كل من إير وشليك (1882-1936) وهربرت فايجل، وكارناب ويرتبط بهذا الاتجاه موقف المدرسة الانفعالية التي اتخذت اسمها من التفرقة بين الإدراك والانفعال ومن أهم المدافعين عن النظرية الانفعالية والوجدانية ريشباخ. وإير وكارناب وفي مقدمتهم س. ل. ستفنسون الذي جاء بصورة أكثر تقدماً في هذا الموضوع. ثم يأتي موقف فلاسفة اللغة العادية وهم يمثلون اتجاه أكثر ممن يمثلون مدرسة، ويتفقون على أن أهم وأخص وظائف تعتبر مثل الجميل أو الخير هو أنه يسهل تأدية فعل من الأفعال وهم في هذا متأثرون بفتجنشتين⁽¹⁾ وجورج مور أيضاً، ومعظمهم من اكسفورد وهم تولمان، ر. م. هير. ستورت هامشير، وج. ل. أوستن⁽²⁾.

(1) يتضح من موقف فتجنشتين من القيم فيما ذكره في الرسالة المنطقية الفلسفية حيث يقول: "ليس في العالم قيمة، وإذا وجدت قيمة كانت غير ذات قيمة"

"In the world there is no value and if there is were it would be of no value.

هذه الجملة هي بقية القضية رقم 6.41 المبدئية بـ (معنى العالم ينبغي أن يكون خارج العالم وكل شيء في العالم موجود كما وهو يحدث على النحو الذي يحدث عليه.. ترجمة د. عزمى إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1968.

(2) انظر الفصول الخاصة بالأخلاق في كل من: ريشباخ نشأة الفلسفة العلمية. ترجمة فؤاد زكريا. و. ر. م. هير. الفكر والحرية ترجمة أسعد ميخائيل.

ويتفق هذا التقسيم: الإدراك واللاإدراك، للنظريات الفلسفية في القيمة والتقييم مع تقسيمها إلى نظريات معيارية، ونظريات ما بعد المعيارية، الأولى هي التي تناول أحكام القيمة والقيم وتطلعنا على ما هو خيراً وما له قيمة. والنظريات ما بعد المعيارية هي التي تأخذ على عاتقها مهمة تحليل القيمة والتقييم والخير، أي أنها لا تأخذ على عاتقها مهمة وضع أحكام القيمة ولا تجربنا ماذا ينبغي أن يكون.

وإذا عدنا مرة ثانية إلى تعريف بيرى المقترح للقيمة في علاقته بالمعايير المختلفة التي حددها سنجد أنه - على ضوء المعيار الثانى الذى يناقش الآن - يواجه مجموعة اعتراضات مختلفة تأتي من موقف الوضعية المنطقية، والمدرسة الانفعالية وفلاسفة اللغة وهو الموقف اللاإدراكي بالإضافة إلى موقف المدرسة الحدسية، والتي ينبغي على بيرى أن يحدد موقعه من كل منها.

وفي البداية تواجهنا اعتراضات الوضعية المنطقية التي تتخذ موقفاً محدداً من القيم والأخلاق والذي تتبعها فيه الانفعالية وهو اللاإدراك أو ما يطلق عليه "الشك الجزافي" الذي نجده لدى كل أعلامها على الرغم مما بينهم من فروق.

ويختلف أصحاب الوضعية المنطقية اختلافاً يسيراً في فهم القضايا الأخلاقية⁽¹⁾ فكارناب يرى أنها مجرد أوامر، فقولك إن الصدق فضيلة يشبه قولك التزم الصدق⁽²⁾ أما آير فيميز بين الأحكام الخلقية الفعلية والمواعظ الخلقية وهى الأوامر - في رأيه - ويرى أن الأولى تعبير عن انفعال وفي كلتا الحالتين لا تعتبر قضايا

(1) Carnab: philosophy & Logical Syntax p. 24.

نقلاً عن د. توفيق الطويل "العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق" مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، المجلد 14 ج 1 مايو 1952 من ص 19-68.

(2) المرجع السابق ص 59.

Ayer: Language, truth, logic 1949 p. 102.

ويعبر زكى محمود عن هذا الموقف في الفصل الرابع من كتابه "موقف من الميتافيزيقا" عن نسبية الخير والشر. أنظر تحليلنا لموقفه في "القيم بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية" الكتاب التذكاري، الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة 1998.

الأخلاق قضايا علمية تجريبية يمكن الثبوت منها بالتجربة. ومع أن أير قد تفادى الاتفاق مع كارناب في القول بأن الأحكام الخلقية أوامر، إلا أنه اتفق معه في القول بأن جميع الأحكام تتميز بخاصتين: إنها تعبر عن حالة عقلية، وأنها تؤكد أو تنفي شيئاً ما، ولكن الأحكام الخلقية لا تقرر شيئاً واقعياً - وهي مجرد تعبير عن حالة عقلية تشير إلى حبنا لنوع من السلوك مع رغبتنا في أن يتبعه غيرنا من الناس. وعلى ذلك فهي في النهاية أوامر في صورة لغوية مضللة لا توصف بالصدق والكذب، أى ليس لها معنى وهو موقف الشك الجزافي أو اللادراك.

ويتساءل يرى عن السبب الذي من أجله تتجه النظرية الأخلاقية إلى الشك بمعنى أن الأحكام الأخلاقية لا يمكن البرهنة على صحتها. ويرى أن هذا الموقف يتخذ شكلين: إما التأكيد على نسبية هذه الأحكام، أو اتصافها بالدور. فالاعتقاد بأن ما يسمى الأحكام الأخلاقية (القيمة) لا يخضع للبرهان رغم أنها تأخذ صيغاً لغوية من أكثر الأشكال تطرفاً للشك الأخلاقي حيث يعرض هذه الأحكام على أنها لا تخضع للتحقيق أو أنها مجرد أفعال من التعبير الذاتي، ومن هذه الشكليات معاً يتكون الرأي الذي يعد الأحكام الأخلاقية كلاماً لا معنى له. وبالتالي فالقيم لا تجد لها مكاناً عند أصحاب هذا الرأي، فالقضايا الخاصة بها ليست معرفية ولا إخبارية، فهي لا تعدو أن تكون أوامر لغوية في صورة مضللة لا تجد دعائها إلا في دعوتها الانفعالية مما لا يمكن استخلاصه من معرفة الوقائع كما يتمثل ذلك لدى أير، الذي يمكن الرد عليه - في اعتبار قضايا الأخلاق - مجرد تعبير عن وجدانات - "فحسبنا أن نقول إن الحكم الخلقى إذا كان يعبر عن حالتى النفسية ويشير إلى ميل إلى فعل أو نفوري منه فإنه من الواضح أيضاً أنى لا أحب أو أبغض من غير تفكير يبرر الحب والكراهية، وواضح أيضاً أن الحكم الخلقى يعبر عما يعتقد صاحبه أنه حق أو خير، وليس مجرد أمينة أو أوامر، أو انفعال كما يقول ديفيد روس⁽¹⁾.

وإذا صح ما يقوله أير من أن الأحكام الخلقية مجرد تعبير عن وجدانات

(1) د. توفيق الطويل. العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق. ص 64.

ومشاعر لكف الأخلاقيون عن كل جدل إذا ماذا يراد البراهنة عليه، هل يجادل فريق للتدليل على أنه يجب سلوكاً معيناً، ويجادله غيره ليدلل على أنه يمقت هذا السلوك؟ أن الأول لا يساوره الشك في أن خصمه ينفر من هذا السلوك الذي يطريه، وهذا على يقين من أن خصمه يمتدح هذا السلوك ويميل إليه، وفي الحق أن الحاجة بينهم إنما تهدف إلى الكشف عن مبررات الميل أو النفور في كل حالة، وأن الفعل الذي تنصب عليه يتصف بصفة أو صفات تجعله موضوعاً للحب أو مثار الكراهية، أي تجعله خيراً أو شراً كما يرى أستاذنا توفيق الطويل في دراسته "العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق"، الذي كتبها ليس فقط لتحليل رأى الوضعية المنطقية في القيم، بل رداً على الدعوة لها في العربية التي تبناها زكى نجيب محمود وإذا كان موقف الأخير يتأرجح بين الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية⁽¹⁾. ويرجع يرى موقف الوضعية المنطقية من القيم إلى اتجاهها الفلسفي العام ويقول: "إن هذا الرأى، الشك الجزافي، يرجع إلى فكرة فلسفية معينة عن ماهية المعرفة مستمدة من العلوم الدقيقة تعرف بالوضعية المنطقية⁽²⁾."

ويرى أنه يتعين علينا أن نجدد بعض الاعتبارات قبل تقبل آراء الوضعيين المناطق أو هذا التفسير الدقيق للمنهج العلمى على أنه تعريف للمعرفة بوجه عام. ويقدم كثيراً من التعليقات على هذا الاتجاه معظمها منهجية وذلك في كثير من كتبه فهو في "إنسانية الإنسان" ينتقد الفلسفة الوضعية خاصة والعلم عامة بأنه نقيض لروح الاستقصاء الحر "وذلك لضيق أفقها واعتقادها الخاطئ بأن الحقيقة الجزئية هي كل الحقيقة⁽³⁾". ويرى في "آفاق القيمة" أن المنهج الذى تستخدمه الوضعية المنطقية والمستمد من الفيزياء يخلق مشكلات عديدة لا يستطيع هو نفسه أن يحلها. فالمبحث الرئيسى لها واحتكارها للقب العلم لا يبرهن عليه المنهج الوضعى

(1) المرجع السابق الموضع نفسه وأيضاً ص 62، 63.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 119.

(3) رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان ص 16، وص 20.

المنطقي. بالإضافة إلى أنه لا يوجد هناك علم غير الفيزياء يستخدمها منهجها⁽¹⁾.
ويكشف المبحث عن بعض التناقضات في موقف الوضعين المناطقة من القيم. ففي الوقت الذي خرجوا فيه من باب أحكام القيمة، عادوا فتسللوا إليها من النافذة. فهم يسرفون في إنكار المعنى واحتمال الصدق والكذب في أحكام القيمة، ثم ما يلبث أن يحاول كل منهم وضع نسق خلقي يضم اعترافاً ضمناً بالقيم وأحكامها بوصفها قضايا تحمل معنى وتقبل التحقق، كما كتب صلاح قنصوه ناقداً لموقف الوضعية المنطقية هذا، الذي يظهر واضحاً لدى أعلامها، فشليك (1882-1836) مثلاً يردد في كتابه "مشاكل الأخلاق" إلى الاعتراف بأن الأخلاق علم، وأن القيم وضروب الإلزام وإذا كانت نسبية وفقاً لرغبات الأشخاص فهي موضوعية بمعنى أن البشر يؤثرون بعض الأشياء على غيرها. أما هربرت فايجل فيختم مقالته عن الوضعية المنطقية بنظرية يتلمذ فيه على ديوى. فيعزو للقيم الوسيلية معنى واقعياً، فهي التي تحدد الحاجات والمصالح التي تعزو ما يثبت بالتجربة من علاقات بين الوسائل والغايات ويحكم عليها بالصدق والكذب⁽²⁾.

بل إن مبدأ التحقق Verification الذي يعد دعامة أساسية عندهم يعد التزاماً قيمياً، ففي قضيتهم الأساسية التي تصوغ محور منهجهم يثربص بهم ما حاولوا رفضه وإنكاره. ويتجلى هذا فيما كتب قنصوه متى أبرزنا مبدأ التحقق عندهم على الوجه التالي: ينبغي علينا أن نتعرف على النحو الذي بمقتضاه "أن ما ينبغي" يكون صادقاً هو ما يمكن التحقق منه فأينما تولوا فثمة ما ينبغي أن يكون، وهو جوهر القيم⁽³⁾ فلا مفر أمام الفلسفة من التصدي لموضوع القيم فهي بطبيعتها وموضوعها

(1) إنسانية الإنسان ص 20.

(2) أنظر د. صلاح قنصوه: القيم بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، الفكر المعاصر 59 يناير 1970 ص 30-31 وكتابه "نظرية القيمة" دار التنوير، بيروت، القسم الثاني من الفصل الأول. وقد بين د. يحيى هويدي تناقض موقفهم الفلسفي في نطاق نظرية المعرفة وذلك في دراسته النقدية عنهم في كتابه "الوضعية المنطقية في الميزان".

(3) قنصوه.. المصدر السابق ص 31.

ومنهجها وغايتها يحتويها كلها إطار معياري يغلب عليه طابع القيم. "فالطبيعة العامة للمعرفة الأخلاقية لا تختلف في النهاية عن الطبيعة العامة لكافة نواحي المعرفة فهي تتمتع بنفس المميزات وتخضع للنظام نفسه"⁽¹⁾.

وتأتى بعد ذلك اعتراضات المدرسة الانفعالية التي غلبت المعنى الوجداني العاطفي على المعنى التصوري الإدراكي. "فقد اعترض بأن الكلمات الخاصة بالقيمة والأخلاق مثل خير وشرير ذات معنى عاطفي وليس لها معنى تصوري"⁽²⁾ وهذا هو موقف س. ل ستفنسون الذي يعد مؤسس المدرسة الانفعالية وواضع انجليها. وعند ستفنسون الطابع الانفعالي هو السمة المميزة لمعنى الألفاظ الخلقية، صحيح أن هناك معنى معرفي، إلا أنه ثانوي بالنسبة للمعنى الذي يشير إلى قدرة اللفظ على التعبير عن المشاعر والاتجاهات لدى المتكلم واستشارتها عند السامع على أساس تميزه بين التعبير والوصف. "لقد اعترض على الكلمات مثل خير وشرير على أساس أنها ذات معنى عاطفي فقط، أي أن القضايا التي تبدو فيها هذه الكلمات أفعالاً ليست قضايا على الإطلاق وإنما تعبر عن موقف المتكلم ورغبته في تحويل الآخرين إلى موقف مماثل لموقفه"⁽³⁾.

وإذا كان يرى يعترض على موقف الانفعالية الأحادي الذي يقصر قضايا القيم على جانب واحد فقط هو الجانب الانفعالي. فهناك من يرجع هذا الموقف الانفعالي إلى يرى نفسه الذي مارس تأثيره على ستفنسون من خلال نظريته العامة للقيمة⁽⁴⁾. فإذا كان يرى قد عرف القيمة بالاهتمام⁽⁵⁾ والاهتمام ذو جانب انفعالي فقد أخذ

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 120.

(2) Ibid, p.

(3) انظر في هذا كل من د. زكي نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا، الفصل الرابع صفحات 110، 112، 123، 127، 130 وسحبان خليفات: الاتجاه اللغوي في الميتا - أخلاق رسالة ماجستير غير منشورة إشراف د. زكريا إبراهيم، آداب القاهرة، ص 76.

(4) M. Warnock, Ethics since 1900 (ed) Oxford Uni. Press 1967, pp. 80-81.

(5) R. B. Perry: General theory of value, pp, 115-116.

ستفنون كلمة الاهتمام ودلالاتها الانفعالية من النظرية العامة، وقد اعترف ستفنون بدينه ليرى في قصر الحكم الأخلاقي على الجانب الانفعالي⁽¹⁾.

إلا أن يرى لم يرض عن هذا المفهوم وكتب يقول: "وجه البعض الانتباه إلى النظرية التي تقول إن كلمات القاموس الأخلاقي ذات معنى انفعالي متميز عن معناها الموضوعي ونحن قد نبذنا هذه النظرية"⁽²⁾ ويتبين رفضه لهذا الموقف أثناء عرضه للدلالات والمعاني المختلفة للألفاظ الخلقية حين يقول: "أن الذي لا شك فيه أن كثيراً من الكلمات التي تستخدم بقصد المدح أو الذم لا تشبه نظرية رياضية أو قانوناً علمياً. ومع ذلك فإن معظم العبارات لها معنى موضوعي، ومعنى عاطفي معاً، صحيح أن هناك كلمة لها معنى عاطفي مثل "عليك اللعنة" وهي ضد كلمة ذات معنى فكري فقط مثل كلمة "القطع الناقص ellipse"⁽³⁾ إلا أن معظم كلمات البشر تقع بين هذين النقيضين، والتعبيرات التي تستخدم اصطلاحات مثل الخير والشر قد تنقل أو هي في العادة تنقل أفكار موضوعية ذات معنى إما صراحة أو ضمناً⁽⁴⁾.

ويضرب مثلاً على ذلك فيقول: "لفرض أن "أ" من الناس قال مخاطباً أن "لنكولن" رجل خير، لكونه كره الحرب، وأفاض من رحمته على الجنود، وحرر العبيد، فإن هذا لا يعبر عن إعجابه بشخص لنكولن ولا رغبته في أن يحسب إحساساً مماثلاً، ولكنه يوحد بين فكرة الخير، وفكرة الإنسانية ويضيفها إلى لنكولن بناء على الدليل الموضوعي من سلوك الأخير"⁽⁵⁾ وعلى ذلك فإن قوة المناقشة

(1) R. B. Perry: Realms of value, p, 111.

(2)

(3) يقصد به القطع الذي ينتج من قطع مخروط بمستوى، وهو أحد المصطلحات الهندسية التحليلية وتعريفه "هو المحل الهندسي لنقطة تتحرك بحيث تكون النسبة بين بعدها عن نقطة ثابتة (البؤرة) إلى مستقيم ثابت (الدليل) نسبة ثابتة أقل من الواحد الصحيح".

(4) R. B. Perry, Ibid, p. 8.

(5) R. B. Perry: Realms of value, p. 90.

الأخلاقية لا تأتي من عدم وجود المعانى الفكرية الموضوعية كما يدعى الانفعاليون، لكن من كثرتها وتنوعها. ويمكن تفصيل ذلك فيما يلي: أنه توجد معان موضوعية متنوعة لاصطلاحات مثل الخير والشر في الاستعمال العادي، فهي تعنى شيئاً معيناً في بعض الأحيان وقد تعنى شيئاً آخر في أحيان أخرى. وبالتالي فوظيفة نظرية القيمة أن تحدد مثل هذا المعنى الثابت، فلا يوجد سبب يدعو إلى قصر نظرية القيمة على معان سبق معرفتها، بمعنى آخر لا تقنع نظرية القيمة أن تكون تاريخاً معاصراً لأفكار بدلاً من أن تأخذ على عاتقها تنظيم الأفكار وهو العمل الجوهرى لها. يقول: "لا يتضمن رفضنا لما في النظرية الانفعالية من إسراف وغلو، أن الأحكام التى تستعمل اصطلاحات القيمة لا تحتل أن نضفي عليها معنى عاطفي بشكل خاص، ولا يمنع افتراضنا هذا أن الأحكام في الغالب معبرة ومقنعة⁽¹⁾ وعلى ذلك فبىرى دائم التأكيد على أن الطبيعة العامة للمعرفة الأخلاقية مثل ضروب المعرفة الأخرى على العكس من الانفعالية والوضعية. فالقيم عنده تتجاوز الجانب الانفعالي وتعبر عن تكامل القوى الشعورية في الإنسان من انفعال ونزوع وإدراك.

ولم يتعرض بىرى لاعتراضات الوضعية المنطقية والمدرسة الانفعالية فقط بل أيضاً لاعتراضات الاتجاه الحدسي لدى جورج مور، وديفيد روس بالإضافة إلى غيرهما من فلاسفة كمبريدج، وتتضح هذه الاعتراضات من خلال عرض موقف مور المتميز في الأخلاق والقيم، فمور فيلسوف تحليلي يتبنى فلسفة واقعية هي ما يسمى بفلسفة الإدراك الفطري من جهة، كما يتبين موقفاً حدسياً في دراسته للقيم والأخلاق من جهة ثانية⁽²⁾. وقد قدم مور فلسفته الأخلاقية في كتابيه "أصول الأخلاق" سنة 1903 والأخلاق 1912، وأيضاً في دراسته عن طبيعة الفلسفة الأخلاقية "وتصور القيمة الداخلية" اللذان نشرهما فيما بعد في كتاب "دراسات فلسفية"، ثم بحثه "هل الخيرية صفة؟" المنشور في المجلة الأرسطية سنة 1932.

(1) Ibid, p. 9.

(2) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها. ص 10-12.

ويهاجم مور الاتجاهات المختلفة التي تجعل من الخير صفة طبيعية يمكن إدراكها كأي صفة تجريبية، ويقدم نظرية في "الخير اللامعرف" وطبقاً لوجهة نظره فإن القيمة أو شيئاً مساوياً لها كالحير والحق، سمة خاصة لا تتغير وغير طبيعية لأنها ليست شيئاً جسمى أو عقلياً، وبهذا فهي لا يمكن أن تلاحظ في التجريب ولكنها تعرف بالحد. وفي هذه الحالة فهي تبدو وكأنها شيء فريد قابل للتحليل⁽¹⁾.

هذا الرأي الذي عرضه مور في أصول الأخلاق يتناوله بيرى في مواضع عديدة من كتبه. فيخصص له الصفحات الطوال في الفصل الخامس من "النظرية العامة للقيمة"، ويناقشه في رده على تهمة النسبية التي قد توجه إلى تعريفه، وأيضاً في بداية "آفاق القيمة" تحت عنوان "العجز المزعم عن تعريف القيمة"، فالتحديد البسيط لمشكلة تعريف القيمة - هو موضوعنا - عند مور هو افتراض أنها ليست في حاجة إلى تعريف، أي أنها تدرك مباشرة، فالخير هو خاصية لا تحتاج إلى تعريف موضوعي، فهو كما يقول مور: انطباع بسيط مثل الأصفر. وكما لا يمكنك بأي وسيلة أن تشعر أي فرد - لا يعرف عنه شيئاً - ما هو الأصفر؟ كذلك لا يمكنك أن تشرح ما هو الخير، وعلى الرغم من أن الصفات كالأصفر تشير إلى كفيات طبيعية تدرك بالحواس وتبحثها العلوم. فالألفاظ الخلقية لا تشير إلى كفيات طبيعية، لكنها صفات بسيطة، غير قابلة للتحليل تدرك بالحدس، وتمتنع عن كل دراسة تجريبية. وقد استنتج مور من ذلك استحالة تعريف الألفاظ الخلقية وتحليل أحكامها في حدود واقعية، ذلك لانتفاء علاقة التكافؤ بين الطرفين وهذا يعنى تميز الأخلاق عن العلوم الطبيعية.

وعلى الرغم من كثرة الكتب التي كتبت دفاعاً عن هذه الفكرة أو هجوماً عليها، إلا أنها لا تتطلب أية حجة. فإذا كانت القيمة التي لا تقبل التحليل موجودة داخل

R. B. Perry: Realms of value, p. 9. (1)

وانظر أيضاً كل من: سبجان خليفات - الفصل الأول من ص 1-28 وأيضاً د. أحمد فؤاد كامل: جورج مور. دار الثقافة للطباعة والنشر ص 232-246.

نطاق الرؤية العقلية فيلزم عن ذلك إمكانية وضعها في بؤرة تمكن من إدراكها، ولا حيلة لشخص لا يستطيع أن يجدها إلا أن يستتج أنه لا يوجد شيء كهذا وبخاصة إذا كان أنصار هذه الفكرة لا يتفقون ما يجدونه.

ويحدد مورتن وايت Mortan White في كتابه "عصر التحليل" موقف بيرى من عدم اتفاق أخلاق مور مع فلسفته العامة بقوله: "لقد كانت وجهة نظر مور متصلة اتصالاً وثيقاً بواقعيته الأستمولوجية، ولكنها لم تكن نتيجة منطقية لها. لقد قاد مور الهجوم على المثالية ولكن هذا الهجوم لم يتضمن الأخلاق، بل إن كتابه أصول الأخلاق احتوى نقداً للأخلاق التجريبية لدى سبنسر ومل أشد من نقد أى مثالي في القرن التاسع عشر، لذلك نجد بيرى صديق مور الواقعي في أمريكا يقول في "الاتجاهات الحالية في الفلسفة" في مناقشة طبيعة الخير أو القيمة أجد نفسي غير متفق مع بعض الواقعيين الجدد، ممن كنت أتمنى أن اتفق معهم مثل مور ورسل حيث يتفقان على أن الخير صفة لا يمكن تعريفها تتصل بالأشياء مستقلة عن الوعي"⁽¹⁾.

. ويرتبط بالرأى السابق الخاص بعدم قابلية القيمة للتحليل والتعريف رأى آخر يقول: إن القيمة صفة تجريبية غير محددة، أو هى مجموعة من الصفات غير المحددة مثل جميل وجذاب.. إلخ ويطلق على هذا الرأى اسم نظرية "الكيفيات الثالية". ونظراً لأن هذه الصفات ترتبط بالمشاعر فمن ثم يمكن تسميتها "صفات وجدانية" ونظراً لمظهرها الموضوعي الملحوظ مثلها في ذلك مثل الصفات الثانوية فهى تسمى (صفات ثلاثية) أو صفات من الدرجة الثالثة ومن القائلين بهذه النظرية كل من: سناتيانا في "الإحساس بالجمال" وجون ليرد في "دراسة الواقعية" ورسل والكسندر خاصة في "الجمال وأشكال أخرى من القيمة" ووايتهد ومور الذى جمع بين هذا الرأى والرأى السابق.

ويفحص بيرى هذا الرأى من حيث علاقته بالتحليل. ونظراً لأن الإحساس

(1) Mortan White: The Age of analysis, A Mentor book, published, by new American library, p. 176.

يمتزج بالإحساس ليخلق صفة جديدة (كالصوت الممتزج أو اللون الممتزج) فكذلك الشأن مع الإحساس الذي يختلط بالشعور فإنه يصبح ذا طبيعة مستقلة تختلف عن طبائع الأشياء التي تكونه. إلا أن هذا في نظر يرى لا يعد برهاناً ضد التحليل⁽¹⁾ ويعالج يرى هذه المسألة (تحليل القيمة) في مقالة بعنوان "القيمة من حيث هي قيمة".

وفي "آفاق القيمة" يتناول المعاني المختلفة لفكرة "عدم التحدد" فهناك مثلاً المراحل السابقة للتجربة، وفيها يبدو الجهل بالشيء موضوع التعريف، وفي تاريخ المعرفة الإنسانية نجد نماذج متعددة لهذه الكلمات مثل: النفس، السببية، الجوهر المادة، القوة، التي ظهرت في البداية على أنها لا تقبل التحديد ثم ما لبثت بعد بذل الجهد الإنساني في محاولة تعريفها أن أثبتت قدرتها على التحديد. والقيمة من الممكن بعد بذل المجهود المطلوب في تحديدها أن تكون معرفة. وعلى هذا يرفض قول مور أن القيمة غير قابلة للتعريف، ويرى أن من الصواب القول أنها غير معرفة: "لقد أخطأ ج. أ. مور عندما أكد أن كلمات معينة غير قابلة للتعريف، وقد كان من الممكن أن يقرر بشكل أكثر ملائمة أن هناك اصطلاحات معينة غير معرفة، وليست غير قابلة للتعريف". أن الدليل النهائي على إمكان وجود تعريف إدراكي للقيمة مقابل الاعتراضات السابقة هو أن يقدم ذلك التعريف⁽²⁾. وبعد الرد على هذه الاعتراضات يتم مواصلة الحديث عن بقية معايير التعريف.

ينبغي أن يفى التعريف المقترح ببعض أغراض شكلية معينة من الناحيتين المنطقية والمعرفية. وهذه الأغراض ذات علاقة بتشكيل النظرية وتكوينها الداخلي وتتحدد هذه الأغراض أو الشروط في:

1 - معقولة الأفكار ووضوحها.

R. B. Perry: Realms of value, p. 10. (1)

William S. Sahation: Systems Ethics and value theory philosophical library New York, (2)
1963, p. 382.

2- تسلسل وتنظيم الأحكام.

3- عدم اتهام التعريف بالتناقض أو الدور، أو النسبية.

"فينبغي أن يكون التعريف الحاضر قادراً على الدفاع عن نفسه ضد اتهامه بالدور أو التناقض أو الاتصاف بسمة النسبية الارتيازية"⁽¹⁾ ويعالج بيرى هذه المتطلبات، التي ينبغي تواجدها ليكون التعريف صحيحاً من الناحية الشكلية. ويفي بالمعيار الثاني الذي يقدمه في "آفاق القيمة". وهو ينفي عن تعريفه الخاص تهمة الدور⁽²⁾ - وهو الحالة التي تعرف فيها خيرية الشيء، لأنه موضوع اهتمام خير - وذلك بتفرقه بين الاهتمام السلبي والإيجابي. فالاعتراض بالدور يفقد قوته كلية عندما نتذكر أن اهتمام ما قد يكون ذا قيمة إيجابية أو سلبية. فالتعريف لا يقرر أن شيئاً ما خير عندما يكون هذا الشيء موضوع اهتمام خير فقط، ولكن عندما يكون ذا اهتمام ما سواء كان خيراً أم سيئاً، حين يكون الاهتمام خيراً ترتفع قيمته فلا يكون هناك دور"⁽³⁾ وقد يؤدي هذا التحليل الأخير إلى أن يتهمه البعض بالتناقض.

"أليس التناقض القول إن الشيء خير وشرير في الوقت نفسه". يفرق بيرى بين مفهوم التناقض والتضاد. فالتناقض خاص بالأقوال والقضايا المنطقية بينما الاهتمامات المصالح - المنافع تتضاد ولا تتناقض. "إن القول بتناقض الاهتمامات خطأ فلا يمكن أن يكون نقيضان صحيحين، ولكن قوتين متضادتين يمكن أن يوجدوا جنباً إلى جنب"⁽⁴⁾. إن تأكيد أن الشيء نفسه خير وشر يظهر على أنه متناقض، لأن كلا القولين تقديري، وذلك لحذف محور الإشارة، لكن حين تحدد الاهتمامات فلا تناقض على الإطلاق في القول بأن الشيء نافع عملياً ولكنه قبيح جمالياً وأن الفعل نفسه مفيد للشخص ولكنه مضر اجتماعياً⁽⁵⁾.

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 4.

(2) Ibid, p. 11, 12 + general theory of value, pp. 128-131.

(3) R. B. Perry, Realms of value, p. 12.

(4)

(5) Ibid, p. 12.

لكن إلا يؤدي بنا تحليل يرى الذي يحاول به تفادى التناقض إلى الوقوع في النسبية؟ أن النسبية كلمة ذات وقع سيء على الرغم من ارتباطها بأحدث نظريات العلم فهي توحى بخلخلة فلسفية. "وفي القول بنسبية القيم جانباً من الحق يخشى أن يؤدي إلى ضلال. فالارتباط بالنسبية كثيراً ما رد الناس إلى الفوضي والتحليل وقوض المثل العليا الحية الكامنة في أعماق نفوسهم⁽¹⁾. وإرجاع القيمة لأي موضوع خاص بأي اهتمام يعرضه لأن يتهم بالنسبية⁽²⁾. أياً كان مبلغ نجاح هذا التعريف في البرهنة على أغراض التعميم النسقي. ويستشهد يرى بنصين مختلفين يشهر أحدهما بالنسبية ويبين الآخر احترام الأفكار المطلقة ليين في النهاية إننا لا نتعامل مع الأشياء إلا في علاقاتها بنا. إن الصفة "نسبي" فيما يقول يرى أسوأ في الاستخدام من الاسم علاقة. ويرى أن ما اعتدنا أن نتعامل معه على أنه مطلق هو بالفعل نسبي فكثير من الصفات العادية للأشياء نسبية، ومن ثم فتبعاً لنظرية الاهتمام، فنحن حين نصف شيئاً بأنه خيراً أو شراً كأننا نصفه حسب علاقته المباشرة أو غير المباشرة بشيء آخر (الاهتمام) والاهتمام ليس خاصاً بالفرد، بل هو اهتمام عام. فقد افترض خطأ إنه وحيث أن الأشياء تستمد قيمتها الإيجابية والسلبية من الاهتمام فهذا يعنى أن اهتمام الشخص هو الذي يعرف أو يحكم وهذا خطأ. فحين تحدد القيمة على أنها اهتمام فعندئذ يرضي أي اهتمام التعريف. فإذا اهتم أي إنسان بشيء فينبغي التزاماً بالتعريف أن أحكم بأنه خير.⁽³⁾ والدليل على خيره أو شره هو الحقيقة المشاهدة للاهتمام وهي حقيقة موضوعية متفق عليها كأي حقيقة أخرى في الحياة والتاريخ.

ج - المعيار الثالث (التجريبي):

والمعيار الثالث الذي يقدمه يرى هو المعيار التجريبي. فالتعريف هنا ينبغي أن يكون وصفيًا، أن ينبغي أن يتطابق مع مجموعة مختارة من الحقائق. وقد تحدث يرى

(1) د. توفيق الطويل. أسس الفلسفة ط4 دار النهضة 1964 ص386.

(2) R. B. Perry: General theory of value, p. 127-128.

(3) Ibid, p. 128, Realms of value, p. 12.

في مقالته "القيمة من حيث هي قيمة" عن أن التعريف المقترح للقيمة لا يقدم على أنه تعريف شكلي صوري، ولكن على أنه أيضاً حقيقي وصفي. أي أنه لا يكفي بالدقة في الاستخدام اللفظي (المعيار الأول) ولا أن تؤدي أفكاره إلى أحكام متحررة من الدور والتناقض والنسبية (المعيار الثاني) فتلك بديهيات أولية. ولكن ينبغي أن يكون التعريف تعريفاً وصفياً، أي أن يكون افتراض له القدرة على إظهار بناء منظم من الحقيقة يصدق عليها وهذا البناء يمكن دراسته ووصفه.

ولما كانت القيمة بمعناها الأساسي تتوقف على الاهتمام، فإن الاهتمامات المختلفة مثل اهتمام البخيل بالذهب، أو المثقف بالكتب وحب المؤمن لله، والطموح نحو الحرية تكون حقائق صلبة وضرورية⁽¹⁾. وبالتالي يمكن تناولها بالدراسة التجريبية. ويرى يرى أنه يقدم نظرية تصويرية كما يفعل العالم تماماً⁽²⁾. ومنذ البداية ينادى بنوع من الصلاحية التجريبية لتعريفاته، وهو يناقش أن مثل هذه التعريفات حقيقة أو وصفية بالمعنى الذي تعكس فيه بأفضل صورة طبيعة وتركيب الحقائق⁽³⁾. ولما كانت مهمة النظرية العامة للقيمة تعرف على أنها موضوع حكم نقدي لقيم الحياة اليومية، "فقد عدت جزءاً من الحركة العلمية الحديثة تقاسمها مبادئها ومجهداتها، وهي تستعير كل النتائج والمناهج من كل العلوم الخاصة بالإنسان"⁽⁴⁾. ومحاولة يرى دراسة القيم دراسة علمية تتم باستخدام المنهج التجريبي الوصفي، الذي يمكن عن طريقه التمييز بين القيم العليا والدينا، الصادقة والكاذبة، الحقيقية والزائفة. وسوف يعتمد هذا التمييز على الاختلافات المعطاة والتي يمكن وصفها. إلا أن ذلك ليس بالأمر اليسير، فهناك صعوبات معينة قد تلقي الضوء على طبيعة المشكلة، فبالدرجة الأولى هناك صعوبات ترجع إلى تحديد المعطى، ويبدو موقف

(1) R. B. Perry: Present conflict of Ideals, p. 369.

(2) William K. Frankena, Ethical theory p. 355-370.

In John Passmax philosophical scholarship in untied stats 1930-1960. New Jersy, 1964.

(3)

(4) R. B. Perry: General theory of value, p. 19.

يرى التجريبي الواقعي في مواجهته لهذه الصعوبة عندما يقول: "إننا لن نبدأ بمقولات جاهزة ثم نحاول أن نجد لها أمثلة، لكن على العكس من هذا الاتجاه، نجمع الأمثلة ثم نحللها، ونستخلص خصائصها العامة من أجل تحديد الموضوع"⁽¹⁾ والطريقة التي استخدمها يصفها شراحه على أنها "تجريبية على نطاق عريض"⁽²⁾ لذلك تعرف نظريته بالطبيعية الأخلاقية أو التجريبية. فالطبيعي الأخلاقي هو الذي ينظر إلى قضايا القيم والأخلاق على أنها مشتقة من العلوم التجريبية مثل علم النفس وعلم الاجتماع والسياسة، ونظرية يرى تسمى الطبيعية الأخلاقية بسبب ردها القيمة إلى البنية الطبيعية والنفسية للفرد أي الاهتمام⁽³⁾. ويعرف الاهتمام بطريقة رحبة ليشمل الرغبة، الموافقة، الميل، والحب وهكذا، وحيث إن الأمر مسألة تجريبية بخصوص إذا كان الشيء المعطى له اهتمام مستوعب فيه بهذه المعانى، فهي أيضاً تجريبية فيما إذا كان أى شيء معلوم له قيمة. ومن ثم فإن أحكام القيمة هي معطيات تجريبية قابلة للتأكيد أو التفنيد من حيث المبدأ بنفس الوسيلة التي تعامل بها المعطيات العلمية⁽⁴⁾.

(1) R. B. Perry: General theory of value, p, 22.

(2) J. Blau, Ibid, p. 289.

(3) W. S. Sahakian: Systems Ethics and value theory, New York 1963, p. 32.

(4) Lewis Whitebeck & Robert Hannes, philosophical Inquiry, an introduction to philosophy (2 ed) preutice Hall Inc. Englewood cliffs, New York 1952, p. 423.

الفصل الخامس

محاولات تعريف القيمة بالاهتمام

المعاني المختلفة لعلاقة القيمة بالاهتمام:

نستطيع أن نقول إن هناك أربع علاقات ممكنة تربط القيمة بالاهتمام: فهناك أولاً: النظريات البديلة لعلاقة القيمة بالاهتمام، أى تلك التى تعرف القيمة فى طبيعتها الجوهرية بأنها غير مناسبة تماماً للاهتمام. وثانياً: فإنه يمكن التمسك بالقيمة على أنها تلك السمة الخاصة بالموضوع والتى تؤهله لأن يكون غاية، أو بمعنى آخر تلك التى تتضمن أو تستشير أو تنظم اهتماماً. وفى المقام الثالث فإن القيمة يمكن أن تحدد لمواضيع ذات اهتمامات سامية أو جديرة بالاعتبار. وأخيراً فإن هناك الرأى الأكبر بساطة والأكثر شمولاً والذي يقول بأن القيمة بمعناها الشامل ترتبط بطريقة غير مميزة بكل المواضيع الخاصة بالاهتمام الكلي.

ويعد استبعاد النظرية البديلة لعلاقة القيمة بالاهتمام، فإن تحليل بيرى أدى إلى أكثر الآراء بساطة وهو الرأى الذى يتمسك بأن الاهتمام هو المصدر الأصلي والسمة الدائمة لكل قيمة.

وقبل عرض التعريف نتناول الآراء التى ترى أن القيمة موضوع اهتمام محدد "مؤهل" qualified، فالشيء الخير، أو المرغوب فيه هو الذى يكون موضوعاً للترغبة المشروعة Validity فالقيمة هنا ينظر إليها على أنها وظيفة للإرادة. وتظهر الصياغة الكاملة لهذه الفكرة فى مذهب برتنانو وهى تبدو فى هذه القضية "نحن نسمى الشيء خيراً عندما يكون الحب المتعلق به صواباً" والشيء الجدير بالحب يكون خيراً بالمعنى الواسع لهذه الكلمة"⁽¹⁾ إلا أن الآراء التى تجعل من إرادة الحق

أو الحب الشكل الوحيد للإرادة تقصر القيمة على معنى السمو. وهذا الفهم يختلف تماماً عن المعنى العام الشامل الذي يبحث عنه يرى. "فإلى المدى الذي يمكن أن تعتبر فيه إرادة الحق أو الحب حالة خاصة للإرادة أو الحب، فإن المواضيع الخاصة بهما يمكن أن تكون قيمة بمعنى (سام) لكن ليس بالمعنى الشامل الذي نبحث عنه ههنا"⁽¹⁾ وهنا يطرح التساؤل عن ماهية هذه الإرادة المعيارية التي تعد القيمة دالة أو وظيفة لها. ولا يستطيع أحد من القائلين بذلك تحديد المقصود من هذا المفهوم. وقد يكون استقراء تاريخياً لمختلف الآراء الفلسفية عاملاً مساعداً في الإشارة إلى هذه الإرادة المعيارية.

الإرادة القصوى أو الحب الضمني لله:

ويتناول يرى الأداء التي تحاول تعريف هذه الآراء المعيارية على الشكل الآتي: هناك أولاً مفهوم الإرادة القصوى أو الحب الضمني لله، بوصفه الشكل الأعلى للتصاعد الطبيعي لل رغبات ويرتبط بهذا المفهوم، مفهوم آخر هو الإرادة التوافقية، أو الرغبة التي تتفق مع الطبيعة، وعن هذين المفهومين نشأ مفهوم المثالية للإرادة المطلقة. "فقد استوعبت المثالية الحديثة هذه الأفكار، في مفهوم الإرادة المطلقة المفترض مسبقاً بخصوص نسبية التجربة الإنسانية"⁽²⁾. وعلاوة على هذه المفاهيم المتألفيكية، والأبستمولوجية هناك أيضاً المفهوم الأخلاقي للإرادة.

وفي تحليل هذه المعايير المختلفة للإرادة، نرى حواراً قيمياً مهماً على امتداد تاريخ الفلسفة بين يرى وكل من: أفلاطون، أفلوطين، أرسطو، الأكوييني، وأيضاً مع المثاليين المحدثين، ت. ه. جرين، ف. برادلي، شوبنهاور وكانط. ويتسع الحوار ويتشعب مع اللاحقين على كانط: فندلباند، ريكرت، ومنستربرج، ولا يكفي يرى بهذا النقاش بل يمتد الحوار ليشمل النظريات المعاصرة في القيمة لدى إيربان،

R. B. Perry: Ibid, p. 82.(1)

R. B. Perry: General theory of value, p. 89.(2)

وجورج مور، الكسندر وديوى، سانتيانا. وغيرهم. وأيضاً مع علماء النفس على مختلف مدارسهم: الاستبطانية، والحركية dynamic (التحليل النفسي) والسلوكية والفسيولوجية⁽¹⁾ وفي هذا الجدل يوظف مفاهيم الإرادة الميتافيزيقية والأبستمولوجية، والأخلاقية، لكي يحدد لنا في النهاية مفهوم القيمة الشاملة التي يربطها بالاهتمام وفي هذا يظهر تأكيد موقفه الواقعي في القيم مقابل كل الاتجاهات المخالفة له أو الصور المختلفة التي حاولت تجديد القيمة على امتداد تاريخ الفلسفة.

1 - المفهوم الأول: "الإرادة القصوى أو الحب الضمني لله" The Final will, or Implicit Love of God وهو ذلك الرأى الذى ساد تاريخ الفلسفة الأوروبية عن طريق أفلاطون (428-348 ق.م)، الذى أدرك الخير أو القيمة على أنه ذروة العالم المثالي، وأنه المبدأ الأسمى، الذى سوف يوجد وينظم كل الأشكال الأخرى، فهو فى الحقيقة يضع القيم فوق الوجود مدركاً إياها على أنها المبدأ الأعلى⁽²⁾ ويرى أن كل الغايات تنتمى إلى درجة واحدة تصاعدية بخصوص حب موضوع سام "الخير الأقصى" أو مثال المثل كما يطلق عليه أفلاطون. وكما يتضح من محاوره "المأدبة" "فالحب إله عظيم تمتد قدرته إلى كل مكان، ويطوى تحت جناحيه كل شيء، وهو ذو سلطان شامل متعدد الجوانب تسمو غاياته فى السماء والأرض، وسلطانه فوق كل سلطان، وقوته فوق كل قوة هو منبع كل سعادة ومصدر كل خير. وهو الذى ييسر لنا أن نحيا مع غيرنا فى ود وانسجام ومع الآلهة كذلك"⁽³⁾.

(1) Ibid, pp. 6-10, Realms of value, pp. 15-33, Conceptions and Misconceptions of conciousness, psychological Review, Vol. 11, 1904.

وقد ناقش بيرى علماء النفس فى الفصل الثانى من آفاق القيمة، حيث تناول آراء ونظريات كل من أيونج، وادلر وفرويد وجيمس. وكذلك فى النظرية العامة للقيمة انظر صفحات 77، 157، 160، 237، 238.

(2) R. B. Perry: General.. pp. 82.. 83.

(3) أفلاطون: المأدبة ترجمة وليم الميرى مطبعة الاعتماد بمصر 1954 ص 42-46.

والنص الإنجليزى ترجمة جويت ص 211 انظر النظرية العامة للقيمة ص 83 ويجب الإشارة هنا إلى أنه لم يكن لدى الإغريق اصطلاح القيمة بمفهومه الحالي ولكن على ضوء البحث الحديث يمكن

ويفرق سدجويك في كتابه "المجمل في علم الأخلاق" بين مستويين للخير عند أفلاطون "الخير الأقصى" مثال الخير، والخير الإنساني كما يتضح من هذه الفقرة: "عندما اكتملت نهائياً نظرية المثل الأفلاطونية في عقله وأصبح يقصد بالخير في ذاته غاية العالم المنظم كله وجوهره، أخذ في البحث في الخير الأقصى للفرد ينفصل بالضرورة عن البحث الميتافيزيقي العميق الذي حاول عن طريقه التغلغل إلى سر الكون. وإذا سلمنا بأن الخير في ذاته، أو الخير المطلق هو الأساس الأقصى للأشياء كان من المسلم به أن الخير الذي أثار الجدل بشأنه الكليون والقورينائيون - والذي كان أفلاطون في محاورة فيليبوس مستعداً لمناقشته معهم من المسلم به أن هذا الخير شيء محسوس، شيء ينتمي إلى مجال الوجود الحسي الذي يكتنف حياة الإنسان الواقعية"⁽¹⁾ معنى ذلك أن هناك مستويين للخير الأفلاطوني، أحدهما ميتافيزيقي كوني [الخير الأنطولوجي] والآخر إنساني واقعي. وأن كان معظم مؤرخي الفلسفة يعدون أن نواة الأكسيولوجي وجدت في نظرية المثل لدى أفلاطون. إلا أنه بهذا الفهم يجعل من الخير مثلاً مفارقاً لا يتفق مع مفهوم القيمة الشاملة لدى بيرى، بسبب تجاهل أفلاطون للخير المحسوس، الذي ينتمي إلى عالم الوجود والذات الإنسانية. ويطلق على موقف أفلاطون اصطلاح "النظرية الموضوعية"، التي تجعل مصدر القيم الإنسانية يوجد خارج عالم الحس المتغير والخبرة الشخصية للإنسان. ويضعها في عالم أبدي مطلق غير متغير. وقد انتقد بيرى هذا الموقف الموضوعي للقيم. وسيوضح هذا النقد في نهاية هذه الفقرة بعد تناول الصور المختلفة التي ظهر فيها مفهوم "الإرادة القصوى أو الحب الضمني لله". وما يجب التأكيد عليه هو أن بيرى في رفضه لهذا الرأي الأفلاطوني الذي يجعل من الخير قمة عالم المثل يؤسس

إدراك أن المبدأ أو الفكرة كانت لديهم، ويرد البحث الفلسفي في القيم إلى سقراط، وإن دارت أحاديثه كلها حول فكرة الخير حيث يعد بذلك مؤسس البحث الأخلاقي في القيم.

Cff. Kohler: The place of value in the world of fact p. 59.

(1) سدجويك: "المجمل في تاريخ علم الأخلاق" ترجمة وتعليق د. توفيق الطويل عبد الحميد حمدي، دار نشر الثقافة، بالإسكندرية، 1949 ص 127.

موقفه الواقعي ويطوره. ونستطيع أن نتبين ذلك في ثنايا حديثه عن علاقة الواقعية الجديدة بالواقعية الأفلاطونية حيث يوضح في "الصراع الراهن للأفكار" أن الواقعية الجديدة وإن كانت تقبل الكليات الرياضية الأفلاطونية، فهي ترفض تضمينات هذا الرأي الجمالية والأخلاقية⁽¹⁾، أي أنها لا تقبل واقعية أفلاطون إلا في مجال الرياضة والمنطق وترفض فهمه (الموضوعي) للخير.

ونجد هذا المفهوم عن الإرادة الغائية أيضاً لدى أفلوطين (205-278م) الذي يقول في التاسوعات: "طبيعياً ما يكون للروح حب لله ورغبة في أن تتحد معه بنفس الحب الذي تكنه عذراء لوالد نبيل"⁽²⁾.

ومع بعض الاختلافات الهامة نجد هذا المفهوم التصاعدي يظهر أيضاً لدى أرسطو (384-322 ق.م) "فأرسطو في محاولته رؤية غائية الأشياء وأن يجعل علاقة الشيء بنهايته أو قيمته ضرورية لمجرد وجوده، فهو لا يؤكد فقط الحقيقة الموضوعية لكل أنواع القيمة بل تفوقها أيضاً على كل الروابط الأخرى للأشياء"⁽³⁾ كما تشير بذلك مؤلفاته في المنطق والأخلاق والسياسة. وعلى هذا يصدق قول سدجويك فيما يتعلق بالتشابه بين أفلاطون وأرسطو في القول بالخير الأقصى "ومع أن اختلاف أرسطو عن أفلاطون يبدو واضحاً جلياً عندما ندرس فكرته العامة عن علاقة علم الأخلاق بالدراسات الأخرى أو نلاحظ تفصيلات مذهبه في الفضائل، فإن اتفاقه مع أستاذه يكاد يكون تاماً فيما يتعلق بالمجمل الرئيسي لنظريته في الخير الإنساني. ويختفي من الناحية العملية الخلاف بينهما عندما ينظر إليهما متصلين بالمناقشات الأخيرة التي ثارت بين الرواقية الأبيقورية بل الاختلاف التام بينهما - حتى وفي النقطة الرئيسية التي دخل أرسطو مع أفلاطون في مناقشة بصددها - ويلوح أنه

(1) R. B. Perry: Present conflict of Ideals, p.(1)

(2) Ch. R. B. Perry: General theory., p. 83.

(3) Ibid, pp. 83-84.

أقل مما يظهر لأول وهلة"⁽¹⁾. وهذا يتفق مع قول انتيجون الذى تزعم الأكاديمية بعد أفلاطون بقرنين من الزمان وأدعى تطابق كل من أفلاطون وأرسطو في الموقف الأخلاقي الذى التزمه، ويؤكد سدجويك أن البحث الدقيق يعطي مبررات قوية لهذا الرأي.

ويوجد هذا الرأي أيضاً لدى القديس توما الإكويني (1225-1274)، الذى يعتقد أن كل عمل أو حركة لكافة الكائنات الناطقة واللاناطقة على السواء موجهة نحو غاية أو خير ما. ويتمثل هذا الخير عند الكائنات الناطقة في التفكير الذى يمكن له الانتباه وتقصد إليه الإرادة تحت تأثير العقل العملي. الله وحده هو السبب الأساسي والعلة الأولى لكل موجود والمبدأ الثابت لكل حركة. ونحوه تتجه كل الموجودات جاهدة بحق وهى تنشئ الخير ولكن هذا الجهد فى طلب الله، الذى هو بالضرورة معقول، يتجلى فى أسمى صورة فى الكائنات الناطقة كـرغبة فى اكتساب معرفة الله. وعلى هذا فالخير الأقصى للإنسان هو الله نظرياً، ومن حيث الشعور الذاتى هو السعادة التى تستمد من حب الإنسان لرؤية كمال الله"⁽²⁾ ومما لا شك فيه أن الإنسان الذى يرغب فى الخير فى حالته الكاملة لا يدرك فى الحال أن الله وحده هو الذى يستطيع أن يشبع تماماً آمانيات عقله وقلبه. ويصل عقله إلى هذه النتيجة بالاستبعاد التدريجي للأشياء الأخرى عدا الله. وحتى يتم أداء هذه العملية من التفكير فإن الإنسان يبحث عن السعادة غير مدرك أن الله هو سعادته"⁽³⁾.

ومن هذا يتضح مدى متابعة الفلسفة فى العصور الوسطى الفلسفة اليونانية فى ربطها الخير الأقصى بالوجود. إلا أن ذلك تم بصبغة دينية بالتوحيد بين القيمة العليا والعلة الأولى. أى الله باعتباره كائناً أزلياً حياً. ومن الضروري تبعاً لهذا الرأي فهم النهاية القصوى لعملية تصاعد الرغبات كموجهه لكل مراحلها، وإلا فسوف

(1) سدجويك: المجلد فى تاريخ علم الأخلاق. ص 130.

(2) عن سدجويك: المرجع السابق ص 245.

(3) R. B. Perry: General theory.. p. 48.

يكون هناك تتابع من الرغبات والأغراض بدلاً من رغبة واحدة أو غرض واحد شاملين لكل. فكل الحب هو حب الله، وهذا الرأي الذي يعرضه أفلاطون وأرسطو والإكوييني - رغم الاختلاف بينهم - لا يوافق عليه بيري، ويوجه إليه العديد من الانتقادات. يقول: "على الرغم مما يوجد في هذا الرأي أو المشهد الكوني من سمو يجعله يفهم أي نقد، إلا أنه يحوى الكثير من الأخطاء النفسية الخطيرة على الشكل التالي:

أ - أن الاهتمامات ليست سامية أو متعالية بالشكل الذي يعرض هنا، لكنها متطورة، فالإنسان يكرس نفسه بعد إشباع حاجاته البيولوجية للغاية الأخلاقية أو الثقافية فتطور الرغبات يتم بشكل تدريجي تكون ثمرة الرغبة القديمة هي بذرة الرغبة الجديدة. فالرغبة تراكمية، بمعنى أن كل مستوى من الإشباع يصبح بدوره أساس طموح جديد، ويكمل الطموحات القديمة. وهي متصلة بمعنى أن الإشباعات التي ترتبط بها تنمي اهتمامات جديدة.

ب - وهناك خطأ آخر يكمن في تأكيد أمنية مطلقة في موضوع ما متضمن في كل الرغبة ويصبح مفهوم الكمال فارغاً بمجرد انتزاعه من الاهتمامات الخاصة للمخلوقات الحية. فالخير الأفلاطوني أو الأرسطي مفهوم يمكن التعرف عليه طالما أنه متصل بالبنية الإنسانية، "لكن حين ينتقل من مستوى الرغبات الفعلية والممكنة فإننا سنصل إلى صيغ فارغة"⁽¹⁾.

2 - الإرادة المتوافقة، أو الرغبة في تطابقها مع الطبيعة

وفي هذا الرأي أيضاً تظهر أخطاء الرأي السابق الخاص بالإرادة القصوى. لكن هذا الرأي أكثر ذيوياً ويتبدى في مفهوم الرواقية للرغبة المتفقة مع الطبيعة. والرواقية في صميمها مذهب أخلاقي. وأول ما يبدأ به الرواقيون نظرهم في

الأخلاق هو أن يبحثوا عن الميول الطبيعية. فكل موجود حتى إنها يملك في الأصل بنيته الخاصة، وله شعور بها، من أجل ذلك كان دائم البحث عما يلائمها والبعد عما لا يلائمها. فالحياة هي الملائمة للطبيعة. وموافقة الطبيعة عبارة عن الحياة وفاقا للعقل. لكن الإنسان حين يحيا وفقا للعقل لا يكون موافقا لنفسه فحسب بل يكون موافقا لمجموع الأشياء أى الكون بأسره؛ لأن العقل لا يختص بالإنسان وحده بل هو أيضاً من خصائص الموجود الكلي أى من خصائص الكون، فبالعقل نحيا على وئام مع أنفسنا كما نحيا في وئام مع العالم أجمع وهذا هو معنى العبارة المشهورة التي قالها زينون "الحياة وفقاً للطبيعة"⁽¹⁾ ومعناها أولاً أن الإنسان ينبغي عليه أن يعيش على وفاق مع الطبيعة، أى على وفاق مع العقل. ولكن هذه العبارة لها بالإضافة إلى هذا المعنى، معنى آخر هو أن الإنسان حين يحيا وفقاً للعقل إنها يحيا وفقاً للقانون الكبير الذى يحكم العالم. "فشعار الرواقية ذو وجهين أحدهما يرتبط بالطبيعة بمعناها الواسع أى قوانين الوجود، والآخر الطبيعة بمعناها الضيق أى العقل وكلا الأمرين واحد بالنسبة لهم، والإنسان يطيع هذه القوانين عن وعي وتعمد وإدراك ابتغاء تحقيق سعادته"⁽²⁾.

ونستطيع أيضاً أن نتبين امتداد هذه الفكرة التى يذكرها بيري في المذهب الرواقي لدى "سينكا" "وايكتيوس" "وماركوس أوريليوس" وسوف تستشهد بنص للأخير يعطى دلالة على ذلك. يقول أوريليوس (120-180م): "أيها الكون، أن كل شيء يتسق معك يتسق معى أيضاً، لا شيء يكون بالنسبة لى مسرفاً فى التكبر أو بمعنا فى التأخير متى جاء فى الوقت المناسب بالنسبة لك. كل شيء تجىء به فصولك أيتها الطبيعة فهو ثملى. منك خرج كل شيء وفيك يقوم كل شيء وإليك يعود كل شيء"⁽³⁾. هذا التأكيد بأن كل الرغبات تتوافق أصلاً مثل الأجزاء المتوافقة

(1) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية. النهضة المصرية. القاهرة 1959 ص 202-205.

(2) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص 87.

(3) سدجويك: المجلد فى تاريخ علم الأخلاق ص 162، 163. ص 192، 193.

لسيمفونية واحدة ينظر إليه يرى على أنه ادعاء بالإيمان، أو تخيل شعري تماماً مثل التأكيد على أن كل الرغبات أطوار متسلسلة لحب الله. فالحياة بها بالإضافة إلى التوافق اللاتوافق والاختلاف فالعقل بما يقوم به من أجل حياة أكثر توافقاً عن تلك المؤسسة على الغريزة فإنه يكثر من إمكانيات الشقاق، فالعقل ليس ضماناً لكنه مغامرة محفوفة بالمخاطر⁽¹⁾.

وهنا نعجب كيف يرفض يرى هذا الرأي المتعلق بتوافق الإنسان والطبيعة ومذهبه يقوم في الأساس على فكرة التوافق! ألا يقع هنا في تناقض مع نفسه؟ ربما يبدو هذا صحيحاً لأول وهلة. لكن هذا التناقض لا أساس له فنحن هنا بإزاء موقفين مختلفين موقف الرواقية الذي يقوم على التوافق بين العقل (الإنسان) كعالم أصغر وبين الطبيعة كعقل أو كعالم أكبر. فهذا توافق شكلي يتم على مستوى ميتافيزيقي، بينما التوافق عند يرى توافق بين الرغبات أو الاهتمامات الإنسانية المتصارعة التي تتم داخل الأشخاص، أو بين الأشخاص بعضهم وبعض في نطاق ما يطلق عليه الحياة الوجدانية الحركية Motor effective life وذلك على المستويين النفسي والاجتماعي وفرق كبير بينهما وبين السعى إلى التطابق الانطولوجي لدى الرواقية.

3 - الإرادة المطلقة كافتراض ضروري

وفي هذا الموقف الأحداث تاريخياً يتناول يرى أراء عديدة للإرادة، أولها ما يطلق عليه اسم وجهة النظر المثالية أو الأبستمولوجية. ويقصد بها المثالية المطلقة، إلا أن النقد الذي يوجه إليها ينطبق أيضاً على المثالية الشخصية، أو الشكل الشخصي للإرادة، الذي تقابل فيه مجموعة الإرادات، الإرادة الكونية الواحدة⁽²⁾.

R. B. Perry: General theory.. p. 88.(1)

Ibid, p. 89.(2)

وقد تطور هذا الرأي بشكل محكم عن الصورة الساذجة نسبياً في كتابات الرواقية ويعطينا جرین (1836-1882) عرضاً مميزاً لهذا الرأي حيث يؤكد على "المبدأ الواحد" الذي يظهر نفسه في كل الرغبات الخاصة بالإنسان، بالإضافة إلى كل أفعاله الخاصة بالفهم والإرادة⁽¹⁾. ويفرق بيرى في هذا الرأي بين فهم الرواقية والمثالية الحديثة فعند الرواقية لا يمكن التطابق مع الكون ما لم تتفق الإرادة الفردية مع الرغبات والإرادات الأخرى، أو مع مجرى الطبيعة المادية. والخلاف بين الرواقية والمثالية الحديثة يبدو في أن الإرادة الكونية في المثالية الحديثة تتقدم ليس كتعميم تجريبي - وهو ما يمكن أن يوافق عليه بيرى - ولكن كدلالة أنها ضرورية وقائمة على أرضية أبستمولوجية.

ونقطة التحول من التصور القديم إلى التصور المثالي الحديث جاءت من النقد الكانطي للمعرفة والذي بمقتضاه تكون الطبيعة المادية من إبداع العقل. وإذا كانت هناك طبيعة مادية واحدة كما هو متضمن في العلم فيجب أن يكون هناك عقل واحد هو الذي ينظر إليه نتيجة نشاطه وإبداعه الضروريين على أنه الرغبة أو الإرادة. وحين ينظر إليه هكذا ستكون مبادئه ملائمة للرغبة أو الإرادة، أي المبادئ الأخلاقية. نجد هذا الرأي في كتاب كانط "نقد العقل العملي" حيث تدرك فيه الإرادة على أنها الطبيعة الشكلية في الطاعة لقواعد الواجب، وفي مثل هذا النظام تكون الطبيعة أخلاقية. وقد تطور هذا الرأي عند فشته (1762-1814) وفي هذه المفاهيم، والمفاهيم المماثلة يتلاقى علم الميتافيزيقا مع نظرية القيمة. فالعالم هو ما يريده العقل في أعماق أمانيه وطموحاته والإنسان هو النتاج الكامل للروح⁽²⁾.

ويحلل بيرى الرأي الخاص بالإرادة المطلقة في ميدان القيمة، كما تناوله من قبل في نظرية المعرفة في فلسفته الواقعية. ويرى أنه من الضروري إدراك المعنى المحدد،

R. H. Green: Prolegomena to Ethics 1890 p. 122 in R. B. Perry General theory of value, p. (1) 89.

R. B. Perry: General.. p. 90, present conflict of Ideals, ph 17 present philosophical (2) tendencies, p. ch. 8.

الذى تكون فيه الإرادة نظرية عامة في القيمة. فما ينطوى عليه هذا ببساطة أنه توجد هناك إرادة كونية تستحق الأسبقية على النزوعات الإنسانية الخاصة، وهذا يعنى أنه بينما تكون كل مواضيع النزوع خيرة في ذاتها، وكل مواضيع النفور شريرة في حد ذاتها. فإن مواضيع الإرادة الكونية تكون خيرة وشريرة بدرجة متفاوتة. ولكن حيثئذ فإن الإرادة الكونية لا تستحضر لتعريف القيمة بمعناها العام، لكن تستحضر لتحديد درجة عالية من القيمة. فمحاولة يرى وجهه ينصب على تحديد القيمة في معناها الشامل بينما ربط القيمة بالإرادة المطلقة يؤكد فقط على أنه لا يوجد سوى القيمة الأعلى. وعلى العكس من ذلك يرى أن التجربة الإنسانية التى يبدأ منها تعرض لدروب متعددة الإرادات - تكون ممكنة - وهذه إمكانية تقف في طريق تبني مثل تلك الإرادة المطلقة الفريدة⁽¹⁾.

ويتناول يرى الأشكال المختلفة للإرادة المطلقة. فهناك ما يطلق عليه "افتراض الإرادة المطلقة في الحق" وهو الرأى الأستمولوجي في الأساس والذي تكمن قوته في القول بأن حتمى داخل الرغبة (الإرادة - الشعور) مثلما في الإدراك، فإذا كان المظهر مقابلاً للوجود الحقيقي (الوجود - فى - ذاته) في الإدراك، ففي مجال الحياة الوجدانية الحركية يجب أن نميز بين القيمة الظاهرة مقابل القيمة الحقيقية. وبمعنى آخر فإن القيم الحقيقية الوحيدة هى القيم المطلقة أو (القيم فى ذاتها). وهذا هو موقف فندلباند (1848-1915)، الذى يرى أنه علينا أن نبحث عن (قيمة فى ذاتها) تماماً مثلما يجب أن نبحث عن (شيء فى ذاته) تكون وراء نسبية التذوق الفعلي. ونظراً لأن هناك قيمة واحدة فقط فيما يتعلق بالوعي المقيم، فإن القيمة فى حد ذاتها تشير إلى الشيء فى ذاته. أى أن الشيء فى ذاته لدى فندلباند ومدرسته قابل للتحويل إلى القيمة فى حد ذاتها. "وبالنسبة له تتحقق القيم الخالدة المنطقية والخلقية فى التاريخ عندما يدب الشعور بها فى النفوس الإنسانية فتتخذها قوانين أو مبادئ ترشدنا فى سلوكها ولا يتناقض اتباع هذه المثل العليا مع القوانين النظرية فى العقل

في شيء، فإن قوانين المثل العليا تؤثر فينا تأثير نفسياً عميقاً بمجرد إدراكنا لصدقها وقيمتها⁽¹⁾. وهذا الرأي فيما يقول ريمون رويه "يميل إلى تعريف القيم كمعايير أكثر من اعتبارها مواضيع مثالية، فمن القول أن الخير: هو ما ينبغي فعله وأن الحقيقي هو ما ينبغي أن تفكر فيه. ينتهي إلى أن القيم وجوبية لا نسبية) مستقلة تكون أساس الواجب والصحة"⁽²⁾.

ثم يعرض بيرى لرأى منستربرج الذى يعد امتداداً وتطويراً لرأى فندلباند وهو ما يطلق عليه اصطلاح توازي الحق والخير والجمال، أى استقلال وتمائل هذه العوالم الثلاثة، والاعتماد المتداخل بينهم. "فالخطوة النهائية والأكثر حسماً هي الإصرار على أن الأفعال المعيارية العديدة للروح يجب أن تكون فى اتفاق متبادل ويؤكد منستربرج أن إنجازات الأخلاق والجمال والسعادة والعلاقات الخاصة بالصدق، يجب أن تكون مدركة فى النهاية على أنها ذاتية"⁽³⁾.

ويناقش بيرى برادلي مستخدماً بعض أفكاره ليصل إلى الفصل بين الوجود والقيمة، فبرادلي "يعترف بأن أحكامنا الخاصة بالوجود لا تلبي مطالبنا الأخلاقية" أى أن الإرضاءات الإدراكية تكون مستقلة عن الإرضاءات الأخلاقية والجمالية⁽⁴⁾.

وبعد مناقشة الإرادة فى شكلها الميتافيزيقي القديم وشكلها الأبتيمولوجي لدى المثالية الحديثة يناقش الشكل الأحداث لها (الشكل الأخلاقي) أو ما يطلق عليه "الإرادة الملزمة أو الإجبارية" تحت عنوان "الشكل النهائي للإرادة وهو الواجب".

إن الإرادة المطلقة، وإن كانت فى الأساس مفهوماً إبتيمولوجياً فإن بعض

(1) وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين. ترجمة د. أبو العلا عفيفي. لجنة التأليف والترجمة القاهرة ص 134.

(2) ريمون رويه: فلسفة القيم. ص 255.

(3) R. B. Perry: General theory.. pp. 94-96.

(4) Ibid p. 97.

أنصارها من المدرسة الكانطية الجديدة قد استخدم مفهوم الواجب للهروب من أخطاء كل من الميتافيزيقيا وعلم النفس. كما نجد ذلك على سبيل المثال لدى فندلباند الذى يؤكد "أن الشيء الوحيد الذى نستطيع عمله هو القول بأن الحقيقة تكون فى الحالات التى يجب أن تؤكد فيها"⁽¹⁾ فإذا ترجمت يجب الإستمولوجيا، فإنها فى الحال تأخذ مظهر الألفة، فالواجب صفة مؤهلة ذاتية للإرادة وهى واحدة من المعطيات الجوهرية للحياة الأخلاقية⁽²⁾.

ومناقشة يرى لهذا رأى تؤدي إلى غرض مزدوج فهى تشير إلى واحد من الأشياء التى يبدو أن الإرادة المطلقة تعينها. وهى أيضاً تساعد على تحديد ضرب آخر مستقل عن ذلك النمط الخاص بالإرادة. وربما يكون هذا الاهتمام المعدل المستخدم لتعريف القيمة، هو الاهتمام الذى يجب مراعاته. وهكذا فإن الخير يمكن تحديده على أنه المرغوب فيه بمعنى، فى ماذا يرغب الإنسان عندما يرغب، مثلما يجب على الإنسان أن يرغب فى الحق كشيء يجب عمله، أو استحسانه بهذا المعنى. وفى الجمال كشيء يجب أن يستمتع به. والصدق كشيء يجب أن نعتقد فيه.

ويستخدم يرى مفهوم الإرادة الملزمة أو الضرورية بقصد تحديد جامع للقيمة بإظهار الشكل النهائي للإرادة وهو الواجب الذى يعد شكلاً خاصاً مشتقاً من الإرادة، وأن كان لا يحتوى القيمة بالمعنى الشامل. ويحدد فى مناقشته التجريبية للواجب خمسة أشكال من الإرادة الملزمة أو الإجبارية هى:

- 1- الإرادة الآمرة أو المستبدة وتتمثل فى "الإحساس الداخلى بالسلطة".
- 2- الإرادة الشخصية فى سلطتها على الدوافع الخاصة.
- 3- الإرادة الملهمة للرغبة التى تؤدي إلى احترام السلطة.
- 4- الإرادة الجماعية فى سلطتها على الأفراد.

(1) R. B. Perry, General., p. 100.

(2) Ibid, p. 100.

5 - الإرادة العاقلة في أسبقيتها على الإرادة الجاهلة أو الزائفة⁽¹⁾.

وبعد أن يعرض للأشكال المختلفة من الإرادة سواء منها الميتافيزيقي أم الأبستمولوجي أو الأخلاقي وهي التي تكون ما يطلق عليه الاهتمام المؤهل، الذي تعرف به القيمة. يرى أنها محاولات ناقصة ولا تفي بالمطلوب. فالاهتمامات يمكن أن تكون نهائية غائية، متوافقة، سلطوية، بطريقة ذاتية، أو موضوعية، تركيبية، شخصية أو اجتماعية عقلية، إجبارية أو إلزامية. وهذا التعدد يحدد ضرباً من القيمة لكن لا يحدد القيمة في ذاتها⁽²⁾. أي القيمة بمعناها الشامل الذي تنسب إلى اهتمام ما بشيء ما.

وإذا كانت مناقشة الآراء السابقة لم توصلنا إلى القيمة بمعناها العام فقد أصبح واضحاً بشكل ضمني أن التعريف الجامع للقيمة يكون ممكناً عن طريق المفهوم الجامع للاهتمام، وأن الوصول إلى ذلك يتم بعملية استبعاد منهجي. وقد قام بيري أولاً باستبعاد الآراء التي تعرف القيمة باهتمام مؤهل. وكانت النتيجة عرض نوع من القيمة لها السمة العامة لكونها موضوع للاهتمام. يقول: وهكذا فقد وجدنا أنفسنا مقودين إلى تحديد القيمة على أنها العلاقة الخاصة بين أي اهتمام وموضوعه، أو تلك السمة الخاصة للموضوع المتضمن للاهتمام، وتبرير ذلك أنه البديل المتبقي. وهناك افتراض أكبر في صالح هذا الخير المتبقي، أنه يرتبط بالحس المشترك، بالإضافة إلى أن كل التعريفات السابقة تفترضه ضمناً⁽³⁾. فالاهتمام هو المصدر الأصلي، والسمة الثابتة لكل قيمة.

وهذه الفكرة التي تربط القيمة بالاهتمام نادراً ما وجدت تعبيراً واضحاً عنها، أي أنها لم تعرف في تاريخ الفلسفة، ونادراً أيضاً ما جاهر بها الفلاسفة. ويدهش بيري من أن فكرة بهذا الوضوح ليس لها سوى هذا التأييد الضئيل. فالندرة هي

Ibid, pp. 102-108.(1)

.. Ibid, p. 114.(2)

Ibid, p. 115.(3)

آخر شيء يمكن أن نتوقعه منها، سواء أقام بذلك المدافعون عن هذه الفكرة وينظرون إليها على أنها حس عام سليم، أم المعادون لها ويعتبرونها خطأ سوقي. ويأسف لهذه الحقيقة التي تقول إنه نادراً ما جاهر الفلاسفة بهذا الفهم للقيمة باعتبارها خاصة بين اهتمام وموضوعه. وربما ترجع أسباب قلة التأيد لهذه الفكرة إلى فهم ناقص للمشكلة ذاتها. "فنظرية القيمة في المعنى المعاصر قد وجهت سؤالاً جديداً يختلف في الأساس عما طرحته المذاهب الفلسفية التقليدية، هذا السؤال هو: على أي شيء تتوقف القيمة في المعنى الأساسي الشامل"⁽¹⁾.

وفي الحقيقة أنه لا الفلسفة، ولا الحس المشترك كان مهتماً بهذا السؤال بشكل واضح، وعلى ذلك فنحن لا نجد إلا قليل من الإجابات الواضحة، لأن معظم النظريات لم تكن أساساً بهذا السؤال. لكن عنايتها كانت موجهة نحو وضع أسئلة أخرى مختلفة والإجابة عليها مثل ما هي القيم بطريقة فريدة؟ ما هي القيم بطريقة سامية؟ ما هو القيم بطريقة تأملية، أو واعية؟ وإذا كان تاريخ الفكر يزخر بآراء تعرف القيمة بالاهتمام، فإن هذه الآراء مصاغة باصطلاحات أحد الأسئلة السابقة، وبالتالي لا يمكن اعتبارها تعريفات جامعة للقيمة بالمعنى الذي يقترحه.

وأول الإجابات التي تقابلنا وأقدمها هي التي يقدمها لنا أصحاب مذهب اللذة الذي يفسر الخير باصطلاحات السرور، والشر باصطلاحات الألم. إلا أن يرى لا يتخذ من أصحاب هذا الرأي مؤيدين له. لأنهم كانوا معنيين أساساً بإظهار تملك اللذة والألم للقيمة⁽²⁾. فعند جيرمي بنتام (1748-1832) "نجد أن الطبيعة قد وضعت الجنس البشري تحت حكم سيدين حاكمين، الألم والسرور. كما جاء في كتابه "مبادئ الأخلاق التشريعية"⁽³⁾ ويبدأ جون ستيورات مل (1806-1873) بتأكيد أن السؤال المختص بالغايات هو سؤال بخصوص الأشياء المرغوبة.

(1) R. B. Perry: General, p, 119.

(2) Ibid, p. 118.

(3) Bentham Jermy: Principles of Marals and legislation ch I. Perry: Gerneral theory, p. 118.

ويضيف أن الدليل الوحيد الممكن أن ينتج أى شيء مرغوب فيه هو أن الناس بالفعل ترغب فيه "ويستنتج من ذلك" أنه لا شيء مرغوب في الحقيقة عدا السعادة⁽¹⁾. وبينما يؤكد بتنام أن اللذة والألم هما فقط الدوافع المتحركة في الفعل الإنساني. يؤكد مل أن السعادة هي المرغوبة وكلاهما معنى بإظهار أن اللذة والألم هما المواضيع الفريدة للاهتمام، ومما هو مشكوك في صحته. أن كليهما يفترض مبدأ أكثر جوهرية للنتيجة التي تقول بأن القيمة هي القوة المحركة أو موضوع الرغبة والتجنب. وعلى رغم أن المدرسة النفعية تجاهر ضمناً بهذه القضية فإن أفراد هذه المدرسة لا يتفق معهم يرى.

وهذا الموقف الذي يرفض فيه يرى الاعتماد على بتنام ومل غير مقنع من فيلسوف يعد هو نفسه امتداداً وتطويراً لمذهب المنفعة العامة. فقد قصر يرى هذا المذهب على مفهوم اللذة فقط. ونحن نتعجب كيف أهمل يرى القضية الأساسية لهذا المذهب والمتمثلة في النتيجة التي توصلوا إليها وهي "أكبر قدر من المنفعة لأكثر عدد من الناس، وسوف يتضح هذا حين تتناول نظرية يرى الثانية المتعلقة "بقياس القيمة وتحديد معنى الأفضل" حيث تقوم هذه النظرية في معظمها على الموقف النفعي الإنساني، كما يؤكد يرى⁽²⁾.

وعلى رغم أن الفلاسفة السابقين والمعاصرين ليرى لم يطرحوا السؤال الخاص بالقيمة كما طرحه هو، فهناك بعض المحاولات التي تقترب من فكرته ومنها فلسفة صمويل الكسندر S. Alexander (1858-1938) في القيم. والكسندر من الواقعيين الإنجليز الجدد، أسس مذهباً ميتافيزيقياً ضخماً على أساس من نظرية التطور المفاجئ، وذلك في كتابه "الزمان والمكان والألوهية"⁽³⁾ ويسهم الكسندر بعض

R. B. Perry: Ibid, pp. 118-119.(1)

Ibid, p. 615.(2)

(3) وهناك كتاباته متعددة. للكسندر منها "الفن والمادة" سنة 1925 "والجمال وأشكال أخرى للقيمة" سنة 1933 وكان للدكتور يحيى هويدي فضل توجيه الأنظار إلى أهمية الكسندر في كتابه دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ودراساته العديدة.

الإسهام في مناقشة فكرة يرى عن القيمة ويكاد يقترب تماماً حين يقول في الزمان والمكان والألوهية: "في كل قيمة هناك جانبان: موضوع التقييم، والذات المقيمة، وتبقي القيمة في العلاقة بين الطرفين، ولا توجد فيما عداها. والقيمة ليست مجرد السرور أو القدرة على إعطائه، ولكن إشباع رغبة المقيم، فهي تشبع الحب للمعرفة أو العمل أو الإنتاج حتى الصدر يكون قيماً للطفل، لأنه يشبع رغبته للطعام. فالتقييم تنبع مما نحبه وتشبعه"⁽¹⁾ وهو هنا يتفق تماماً مع يرى. إلا أنه يعود فيتراجع عن هذه الفكرة ويعدل آراءه، فالقيمة تشعر بالسرور، لكي بعد طريقة معينة، وما أظهر هذا الشكل من السرور أن يكون اجتماعياً، فالقيمة ترجع إلى نمط وتتصل بالفرد فقط إلى المدى الذي يمثل فيه نمطاً⁽²⁾ فهو هنا يغدر بالقضية التي تقول بأنه بالفعل مهتم بالقيمة المناسبة أو الموضوعية، أي القيمة بمعناها الشامل. وعند يرى ليس هناك أدنى اعتراض على دراسة القيم النمطية، لكن القول بأنها "القيم الوحيدة الحقيقية" هو ما يأسف له وبالتالي يجب أن تتخلي عن أملنا الأول لتأييده (أي الكسندر)⁽³⁾.

وتناول كتابات ونصوص ألكسندر الأصلية بين نقاط الاتفاق والاختلاف بينه وبين يرى. فهو في "الجمال وأشكال أخرى من القيمة" يبين أن القيم كونية. أي أنها لا تنتمي فقط إلى عالم الإنسان، بل يمدّها لتشمل نواحي الكون العضوية وغير العضوية كافة. فالغذاء قيم للحيوان والندي للنبات، صحيح أن كلا من النبات والحيوان لا يعد أن هذه الأشياء قيماً، لكنه يتصرف كما لو كانت كذلك⁽⁴⁾. ويمكن أن نمضي معه ونقوله أن هناك قيمة تبدأ من الحياة العضوية، وأن كل شيء له قيمة بالنسبة للآخر. فبرادة الحديد تكون لها قيمة بالنسبة للمغناطيس، ويستشهد

(1) S. Alexander, Space Time and Deity, Vol. 2 p.

(2) Ibid, p. 304-307.

(3) R. B. Perry: General: p. 121.

(4) S. Alexander, Beauty and other form's if value, London Micmillian 1933, p. 1-2.

ألكسندر بقول جون ليرد "إن المغناطيس له اختيار طبيعي للبرادة". ويعتقد أن هناك عقلاً وحياة في كل شيء. "إن قولنا أن كل شيء له عقل وحياة سوف يكون اكتشافاً حقيقياً". ومعنى ذلك أن ألكسندر يؤكد على أن هناك قيمة في كل مكان. يقول: "أن ليرد في فكرة القيمة يحاول أن يجد القيمة في الانتخاب الطبيعي حيث كل شيء في الكون له شيء آخر ينجذب نحوه متجاوزاً رأى بيرى الذى يمد مفهوم القيمة ليشمل أى نوع من الاهتمام، حيث أى شيء مهم بالنسبة لكائن واعى. ويذهب ليرد أبعد من هذا، ويمد معنى القيمة وراء الكائنات الواعية إلى كل الكائنات، وأنا من جانبي لا أرى سبباً يدعونا للوقوف عند الكائنات الواعية فقط كما يفعل بيرى"⁽¹⁾ وسوف تصبح القيمة على هذا الأساس سمة هامة جداً في الكون، وتصبح طريقة للتعبير عن حقيقة أن كل شيء مباشرة أو غير مباشرة عن قرب أو عن بعد مرتبط بجميع الأشياء"⁽²⁾.

ونستطيع أن نقابل بين هذا الرأى ورأى بيرى الذى يربط القيمة بالاهتمام، فالقيمة عند بيرى قاصرة على مملكة الإنسان فقط يقول: "لخلق قيم لم توجد من قبل فإنه يبدو كافياً أن نقدم اهتماماً، فصمت الصحراء عديم القيمة إلى أن يجده البعض من الرحالة موحشاً مرعباً، وكذلك الأمر بالنسبة للشلال إلى أن يجده أحدهم شيئاً سامياً، أو عند إقامة الجسور لإشباع الحاجات الإنسانية. فالمواد الطبيعية ومنتجات الصناعة تكون عديمة القيمة حتى تجد استخداماً لها. وتزداد قيمتها حسب الشغف بها فلا يوجد كيان لا يكون له قيمة معينة من خلال الحقيقة التى تقول أنه تم اختياره عن طريق الغرض الإدراكي للعقل المهتم"⁽³⁾ ويضيف عبارة ذات مغزى مهم في نهاية هذه الفقرة: "وحيث أن الاهتمامات تنمو وتتكاثر في العدد وتمتد

(1) S. Alexander: Collected writing" a Momer by. J. Laird p. 288.

يذكر ليرد في الهامش أن ألكسندر نفسه سبق إلى هذا الرأى بنسبه إلى ليرد ويحيلنا ليرد إلى رأى ألكسندر في نفس الكتاب صفحات 276، 286.

Ibid, p. 288.(2)

R. B. Perry: General.. p. 125.(3)

أشعتها عبر التجربة والتخيل فإن المخزون من القيم الكونية يمكن إثراؤه وكشكليه⁽¹⁾.

نما سبق يتبين الفارق الأساسي بين يرى وألكسندر فبالنسبة للأول فالقيم لا تسرى على أي شيء في الكون فهي قاصرة فقط على عالم الإنسان، بينما الكون بمعزل عن الإنسان خال من القيمة، وبالنسبة لألكسندر وليرد فالقيمة كلية كونية تنطبق على كل شيء في الوجود.

وهناك اختلاف آخر يتمثل في نقطة بداية كل منهما في دراسته للقيمة. فألكسندر يبدأ من القيم العليا ثم يهبط منها إلى القيم الدنيا، وهكذا فعل ليرد في فكرة القيمة التي أرجعها إلى الانتخاب الطبيعي. يبدأ يرى من القيمة البسيطة المتمثلة في الاهتمام العادي ويصعد منها للقيم الأعلى الحق والخير والجمال. وفي هذا يقول ألكسندر "بالنسبة لدراسة القيمة هناك طريقتان أساسيتان أما أن نقصر أنفسنا على القيمة الإنسانية ونبدأ بقضية مثلها فعل يرى في النظرية العامة للقيمة - بأن عرف القيمة بأنها ما يهمننا ثم نتقدم بعدئذ إلى القيم الأعلى، والطريقة الأخرى هي أن نفحص القيم الأعلى أولاً، ثم نبحث بعد ذلك عما إذا كانت سماتها موجودة بطريقة أقل في بقية القيم عموماً وإلى أي مدى يكون ذلك"⁽²⁾. ويتبع ألكسندر الطريقة الثانية حيث يبحث في القيم في شكلها الأعلى فيعالج الجمال أولاً وبإسهاب ثم بعد ذلك الحق والأخلاق، لأن المعرفة والأخلاق نوع من الفن، وأن كان ليسا من الفنون الجميلة، ثم يتدرج من ذلك للقيم الأدنى التي تشمل كل الكون.

وهذا الفارق هو ما جعل ريمون رويه في تصنيفه لنظريات القيمة يضع ألكسندر داخل نطاق النظريات الواقعية في القيم، والتي تقترب من نظرية أفلاطون، بينما يضع يرى في النظريات السيכולوجيا "نظريات فاعلية الفاعل"⁽³⁾.

Ibid, p. 129.(1)

S. Alexander: Beauty and other forms of value, p. 3.(2)

(3) ريمون رويه: فلسفة القيم.. عادل العوا مطبعة جامعة دمشق - ص.

ومعنى تصنيف رويه وتقريبه بين نظرية ألكسندر وأفلاطون، إن نظرية ألكسندر والتي ترتبط في النهاية بنسقه الميتافيزيقي الواقعي كما بينه في "الزمان والمكان والألوهية" ذات طابع مثالي⁽¹⁾. ذلك لأنه خلع على الكون ككل قيمة، فهو ينظر للطبيعة على أنها مجال لتجريب غير متوقف له مراتب عديدة، يمكن اقتفاء أثرها بداية من التجربة الواعية، ومن خلال المحاولة والخطأ التي تتمكن بها الأنماط الحية خصوصاً الواعية من أن تتنوع داخل حدود معينة ونحن في طريقنا للعملية الأكثر بساطة نحو استئصال غير الصالح⁽²⁾. فالطبيعة بالتالي هي الوسط الذي تسعى فيه كل كينونة نحو حالات أكثر تحملاً وأكثر قناعة وتشارك النزعة الطبيعية في مسعى الكون نحو القيمة. وهنا توجد المثالية في أكبر صورها الروحية.

ويضيف B. D. Brettachneider أنه برفض ألكسندر لمعالجة يرى فإنه يحدد القيمة على أنها مبدأ التكيف ويفهم التكيف مثلما يفهم برادلي التماسك، وفي عالم ألكسندر فإن نظرية التماسك للقيمة تعتبر مبدأ كلياً لأنها نظرية في الطبيعة الأولى للزمان - المكاني. فالقيمة هي وظيفة للتكيف بالنسبة للموجودات المحددة، وينظر ألكسندر إلى التكيف على أنه سمة سابقة للأشياء التجريبية في عودتها من العزلة إلى الاشتراك في المحددات في الزمان والمكان⁽³⁾ وأن ألكسندر قد عمم القيمة على الكون منتقداً يرى أكثر الممثلين للنظريات الواقعية في القيمة⁽⁴⁾ لأنه جعل من القيمة شيئاً سيكولوجياً محضاً، وأن القيم الأعلى تعتبر حالات خاصة لهذا الاهتمام. ففي رفضه للمعالجة للسيكولوجية للقيمة يرفض التقليد الأكسيولوجي السائد للواقعية الجديدة ويستبعد إصرار الواقعية على أولوية المعرفة الحسية للاهتمامات السيكولوجية من مجال الحديث الفلسفي⁽⁵⁾.

(1) Bertron D. Brettschneider, The philosophy of S. Alexander New York, Humanities Press, 1964, p. 107.

Ibid, p. 107.(2)

B. D. Brettachneider, Ibid, p. 108.(3)

Ibid, p. 107.(4)

Ibid, p. 107.(5)

وعند يرى تنقل المعطيات الأكسيولوجية من منطقة الروح إلى منطقة المادة لكي تتفق مع الميل الأبستمولوجي الخاص بالواقعية. وإذا ما استخدمنا اصطلاحات مادية فإن الخواص الروحية هي ظواهر ثانوية تتطلب تفسيراً فسيولوجياً وبالتالي فإنه يمكن رد المعطيات المرنة "الرقيقة" لعلم القيم إلى المعطيات الصلبة للنظم المركزية، فالذاتية كما تظهر في نظرية يرى العامة للقيمة التي تعرف القيم على أنها مواضيع الاهتمام، وفيها وصف الاهتمام بلغة السلوك حيث يتم إرجاع الأفعال السلوكية لعلم وظائف الأعضاء والتكيف الاجتماعي. وهذا التفسير لنظرية يرى ينقلنا إلى قضية مهمة تتعلق بطبيعة نظريته العامة.

لقد ذاعت نظرية يرى وانتشرت كواحدة من أهم النظريات الطبيعية في القيمة فلا يكاد يخلو منها كتاب معاصر في القيمة وقد تناولها الباحثون بالعرض والتعليق والتطوير والإكمال. وقد اختلف المفسرون والشرح اختلافاً بيناً في تفسيرهم لطبيعتها. فالبعض يجعل منها نظرية ذاتية اعتماداً على أن الاهتمام مصدره الذات، والبعض الآخر يجعلها موضوعية خالصة، لا تعتمد على الذات بحال من الأحوال وكل من هذين الموقفين يدعم حججه بنصوص وتحليلات مستمدة من النظرية العامة نفسها. وإن كان كل من هذين الموقفين قد تطرف في تأويله لطبيعة القيمة، فنحن لا نعدم بعض الدراسات الجادة التي استطاعت أن تعمق موقف يرى الواقعي في نظرية القيمة الذي يتوسط بين كل من الموقف الذاتي والموضوعي وقد تكون الإشارة التالية إلى هذه التفسيرات سبيلاً للوصول إلى الفهم الصحيح لطبيعة نظرية القيمة عند يرى.

التفسير الذاتي:

ونجده لدى ريزيه الذي يرى أن يرى قد صاغ النظرية الذاتية الأكثر وضوحاً في مجال علم القيم الأمريكي "ففى مقابل الموضوعية المتطرفة لدى هارتمان (1882-1950) في أخلاقه الشهيرة المنشورة 1926 قدم يرى في نفس العام النظرية العامة للقيمة، التي دافع فيها عن موقف ذاتي مازال يتمتع بمقام عظيم في الولايات

المتحدة الأمريكية، فهو يتجاهل النظرية الموضوعية. ويتطلع إلى مصدر أساس للقيمة في التجربة الذاتية وسرعان ما يجد أن الاهتمام هو العامل الرئيسي في القيمة⁽¹⁾، فيرى ينحى جانباً صفات الموضوع ذاته وهي القدرة على استدعاء الاهتمام الذي يجعل الموضوع قيمنا داخلنا⁽²⁾ ويستشهد ريزيه بقول بيرى: "إن صمت الصحراء بدون قيمة حتى يجد متجول ما أنه شيء وحيد مربع، وكذلك الأمر بالنسبة للشلال إلى أن تجد الحساسية الإنسانية أنه رفيع وسام"⁽³⁾. ويعلق على لما يجد المسافر أن الصحراء وحيدة ومربعة، وإن الشلال سام؟ إلا يرجع هذا إلى أن الصحراء لديها صفات تختلف عن تلك التي لدى الشلال. وأنه في حالة وجودها لا نستطيع أن نحقق في أن يكون لدينا رد فعل بطريقة مختلفة؟ وبالطبع فإن الصحراء لن تكون مربعة إذا لم يكن هناك أية أشخاص قادرين أن يكونوا مفزوعين. ولكننا لا نستطيع أن نستنتج من هذه القضية أننا نضيف هذه السمة على الصحراء عندما نكون مفزوعين وهناك كما يقول ريزيه لدى بيرى كما لدى ذاتيين آخرين كثيراً من المبالغة في تصوير خطأ النظريات الموضوعية في القيمة لصالح مذهب. والتأكيد الصحيح بأن لا شيء يمكن أن يكون مربعاً إذا لم يكن هناك ذات تقيمه"⁽⁴⁾.

ويتفق كوهلر Kohler مع هذا التفسير الذاتي في كتابه The Place value in the world of fact حيث يعتبر بيرى الممثل البارز لهذه النظرية بين المحدثين، ذلك لأنه يأخذ الاهتمام على أنه اصطلاح يمكن أن يصبح معناه عاماً بسهولة بدرجة كافية ليشمل كل الحالات الخاصة⁽⁵⁾. فهو لا يميل إلى أن يقبل المظهر الموضوعي للاهتمام كمظهر أصيل للقيمة⁽⁶⁾. والشيء الذي يجب أن يؤكد هو أن سمّا القبول والرفض

(1) Frandzi, Risieri: What is value, p. 50-51.

(2) Ibid, pp. 51-54.

(3) R. B. Perry: General.. p. 125-126.

(4) Frandzi (Risieri): p. 55.

(5) Kohler: The place of value in the world of fact, pp. 60-61.

(6) Ibid, p. 80.

الخاصة بمواقف الاهتمام بوجهي الاحتمال الخاصين بها هي التي تعطى النظرية الذاتية للقيمة معقوليتها، "فالشعور يقوم بصبغة موضوعية بطريقة ما"⁽¹⁾ وهذا فيما يرى حقيقة لا تنكر.

وتتابع فوزية دياب في بحثها عن "القيم والعادات الاجتماعية" تأويل كوهلر الذاتي "حيث لا ينبع الاهتمام من الأشياء، بل ينبع من الأشخاص متجها نحو الأشياء"⁽²⁾ أن نظرية بيرى تركز كل القيم في الذات لأنها ترى أن القيم تعبيراً من الشعور الذاتي إزاء شيء ما، أو عن اهتمام الشخص بشيء ما. "ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نتفق في الرأي مع بيرى عندما يقول: "أن الشعور يلون بطريقة ما الشيء الذي يتجه إليه، وأن هذه حقيقة لا يمكن أن ننكرها فنحن نلمسها دائماً في خبرتنا اليومية ونتحدث عنها في أحاديثنا العادية"⁽³⁾.

التفسير الموضوعي:

وفي مقابل التفسير الذاتي الذي يرجع القيمة إلى خبرات وأحوال الشخص بل يجعل من الذات خالقة للقيمة، نجد التفسير الآخر الذي يرفض هذا الموقف تماماً ويقف في الطرف المضاد له. فبيرى رفض الموقف الذاتي في نظرية القيمة. وعند أصحاب هذا الرأي فإن للقيم أساس موضوعي.

يقول سوهاكيان W. S. Sohakian في كتابه "النظم الأخلاقية ونظرية القيمة" القيمة موضوعية أساساً وليس صاحب الاهتمام هو الذي يمنح له القيمة"⁽⁴⁾ أي أنه ليس الشخص العارف وصاحب الحكم على الاهتمام هو الذي يغلف الاهتمام

(1) Kohler, Ibid, p. 80.

(2) د. فوزية دياب: القيم والعادات الاجتماعية. دار الكاتب العربى. القاهرة 1966 ص 38، 39، 42.

(3) د. فوزية دياب: المرجع السابق ص 42.

(4) William S. Sohakian: Systems Thies and value theory philosophical library, New York, 1963, p. 34.

بالقيمة، فكل اهتمام مرغوب فيه ومحبوب وميال إليه في ذاته ولذاته بمفرده، وعند تعريف القيمة باصطلاحات الاهتمامات فإن أى اهتمام سوف يشبع التعريف، وإذا ما لاحظنا أن لا أى شخص آخر يحب أو يرغب، أو يهتم به أو يريد شيئاً ما، فلأننى مقيد بهذا وطبعاً لم أحكم عليه بأنه خير، والدليل على أنه خير أو شرير هو حقيقة الاهتمام الذى يمكنه ملاحظتها، والتى هى موضوعية تماماً ومعرضة للاتفاق مثل أى حقيقة أخرى فى الحياة والتاريخ⁽¹⁾.

هذا الموقف الثانى يتطرق - كما ترى - مثل التفسير الذاتى فى تحديد طبيعة نظرية يرى، لكن فى الناحية المقابلة، أى نحو الموضوعية. وبين هذين التفسيرين يقع التفسير الصحيح لنظرية يرى. فإذا كانت التأويلات المختلفة السابقة من ذاتية وموضوعية تنطلق أساساً من تعريف القيمة بالاهتمام، فهذا يبين مدى عمق وخصوبة هذا المفهوم لدى يرى، ويبين شموليته أيضاً حيث يجد أنصار كل تفسير داخل هذا المفهوم ما يدعم وجهة نظرهم وبالتالي تتعدد التفسيرات ومن هنا أن تعرض للمفهوم العام من أجل تحديد معنى الاهتمام أولاً لمفهوم الاهتمام وبيان طبيعته حتى يتبين أذاتياً هو أم موضوعياً؟ أم يقع بين هذين الموقفين؟ وهذا هو موضوع الفصل القادم من هذا الباب عن الاهتمام كأساس واقعي للقيمة.

الفصل السادس

الاهتمام كأساس للقيمة

عرفت نظرية بيرى فى القيمة على أنها نظرية فى الاهتمام⁽¹⁾. فالاهتمام هو المصدر الأساسى والسمة الدائمة لكل قيمة، فأى موضوع يكتسب قيمة عندما يستوعب أى اهتمام أياً كان هذا الاهتمام. فمهما كان الاهتمام فهو فى حقيقته قيمة. ويمكن لأى موضوع محايد أن يصبح قيماً فى الحالة التى يعبر فيها الشخص عن الاهتمام به⁽²⁾. وهو يحدد تعريفه على الشكل التالى:

"الشيء أى شيء له قيمة أو يعد قيماً فى المعنى الأساسى الشامل عندما يكون موضوع اهتمام⁽³⁾. وأى موضوع للاهتمام فهو بالتالى قيم بذاته، ويمكن صياغة هذا التعريف فى المعادلة الرياضية التالية س لها قيمة = هناك اهتمام بس⁽⁴⁾. فإذا كان أى موضوع يكتسب قيمة حينها يكون لنا اهتماماً به بصرف النظر عن نوع هذا الاهتمام، فهذا يعنى ازدياد القيمة بازدياد الاهتمام، فعندما تكون هناك موضوعات أكثر قيمة من غيرها فمرجع هذا إلى أن الاهتمام الموجه إليها أكثر من ذلك الموجه إلى غيرها⁽⁵⁾.

وتعريف بيرى للقيمة يقتضى فحص الاهتمام، ذلك المفهوم الذى يعد أساس القيمة فما هو الاهتمام؟ وما معناه وطبيعته؟ وما هى مكوناته وخصائصه؟ يعرف بيرى الاهتمام كالآتى: "الاهتمام هو سلسلة من الأحداث يتحكم فيها توقع نتيجتها

(1) Reck p. 21-22, W.S. Shakian, p. 381.

(2) R. B. Perry: General theory.. p. 116.

(3) لن نتعرض هنا لبيان المقصود من لفظ Interest وترجمتها إلى الاهتمام لأن ذلك سوف يناقش بالتفصيل فى الصفحات القادمة مباشرة.

(4) R. B. Perry: Ibid, p. 116.

(5) Frank Magill: Masterpieces of world phil., vp. 875. 876.

أى أن الشيء يكون موضوعاً للاهتمام عندما يؤدي هذا التوقع إلى القيام بأفعال تمكن أولاً تمكن من تحقيقه"⁽¹⁾.

ونظراً لأن الاهتمام مكون للقيمة في معناها الأساسى، فإن نظرية القيمة سوف تتخذ منه نقطة بدايتها. وسوف تصنف القيم المختلفة باصطلاحات الأشكال المختلفة للاهتمامات ومواضعها"⁽²⁾. والحقيقة أن عزو القيمة إلى الاهتمام له ما يبرره في حقيقة أن حياة الإنسانية الوجدانية الحركية والتي ينطبق عليها اصطلاح الاهتمام تقوم بالعمل في كل المواقف الخاصة بالقيمة"⁽³⁾. فالقيم تعتبر وظائف معينة خاصة بالكائن الحى، وهو ما يطلق عليه يرى اسم الاهتمام.

وتعريف الاهتمام بدوره يخضع لنف مقتضيات التعريف التى تخضع لها كلمة قيمة، فكل مفردات اللغة والتراكيب النحوية تعطينا لفظ اهتمام "فهناك شيء في عالمنا نسميه اهتماماً، ويمكن أن نتوصل إليه مثل أى حقيقة أخرى"⁽⁴⁾. ويبرر يرى اختياره لهذا المصطلح على الشكل التالي:

"لقد اختيرت كلمة الاهتمام، لأنها أحسن كلمة من بين الكلمات القديمة، فهى تحل محل مجموعة من الكلمات مثل: "إعجاب"، "رغبة"، "إرادة"، "وحب"، "أمل" وامتداد هذه الكلمات بالإضافة إلى معنى عام يخالف مجموعة من الكلمات تشمل الإحساس والإدراك والتفكير والحكم"⁽⁵⁾. وكلمة اهتمام من أقل الأسماء تضليلاً لمجموعة من الأفعال أو الحالات التى تشترك فى الصفة أنها "توافق" أو "تعارض"، "مع" أو "ضد" (وأن التعبيرين) المواقف الوجدانية الحركية "أو" مواقف الرضى والسخط "هما أحسن شرح لها"⁽⁶⁾.

R. B. Perry: Realms of value, pp. 3-4.(1)

R. B. Perry: General..., p. 119.(2)

Reck, p. 22.(3)

R. B. Perry: Realms of value, pp. 6-7.(4)

Ibid, p. 6.(5)

Ibid, p. 7, General theory... p. 115.(6)

وتفصيل ذلك أن من مميزات العقل الحي أن يكون مع أشياء وضد أشياء أخرى وهذه القطبية تتجاوز ثنائية "نعم" و"لا" بالمعنى المنطقي أو الإدراكي المحض، فالفرد يستطيع أن يقول نعم وهم متردد، أو أن يكون مبتهجاً لأن يقول "لا" فإن تكون مع أو ضد هو أن تبدي رأياً بالرضي أو عدم الرضي. وهو ترجيح الذات نحو شيء أو بعيد عنه. وتظهر هذه الثنائية في أشكال عديدة مثل: الحب والبغض، الرغبة والنفور، الإرادة والرفض، البحث والتجنب. وهذه الميزة الشاملة كلية للحياة الوجدانية الحركية. يعطيها يرى اصطلاح الاهتمام. ونظراً لهذا الفهم السيكولوجي للاصطلاح Interest⁽¹⁾ فقد ترجم إلى الاهتمام وليس أى معنى آخر لهذا اللفظ، الذى يمكن أن يقابل في اللغة العربية معانى متعددة مثل: "مصلحة"، "منفعة"، "فائدة"، "جدوى"، "عناية"، "شوق"، "ولوع"، "تأثير"، "إثارة"، "انتباه"... الخ. وقد استبعد يرى معظم هذه المعانى التى لا تعطى الدلالة الكاملة لما يعنيه. فالاهتمام أكثر من مجرد إثارة الانتباه، الذى يعطى دلالة فضفاضة لمعناه، وهو أيضاً يتجاوز لفظ مصلحة، لأنه خلو من المصلحة الضيقة الذاتية، ويمكن أن يطلق عليه "مجموعة المصالح الكلية والعامة". وكلمة منفعة وفائدة تقصر المصطلح على جوانب محددة، وما يريده يرى معنى عاماً وشاملاً، كما أنها توحى عن طريق

(1) الاهتمام Interest، بالفرنسية Interet من اللاتينية Interes أى الموقف المميز للعقل تجاه أى موضوع يجذب انتباهه. D.D. Runs Dictionary of phil, P. 148 وفى المعجم الفلسفي يعنى: (أ) التأثير الوجداني المصاحب للانتباه، (ب) اتجاه نفسي إلى تركيز الانتباه حول موضوع معين (ج) نظرية الاهتمام التى نادى بها روسو للدلالة على القاعدة الرئيسية في تعليم الأطفال وفحواها أن التعليم يجب أن يكون سلبياً فيقتصر على تلقين الطفل المعلومات التى يحس برغبة تلقائية في معرفتها، (د) قانون الاهتمام هو الذى يستند إليه تداعى المعانى وينص على أن الفكرة لا ترادونا إلا إذا كانت متجاوبة مع اهتماماتنا الراهنة (لاند) أنظر يوسف كرم، د. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، الطبعة الثانية، مكتبة يوليو ص 28 والاهتمام هو التوجيه الغرضي للتفكير والفعل الذى يعكس الحاجات المادية والروحية للإنسان. M. Rosenthal & P. Yudiu: Dictionary of philosophy, progress publishers, Moscow 1967, p. 219. للاهتمام انظر أيضاً H. B. English & A.C. English.

التداعي بمدارس اقتصادية وفلسفية يتجاوزها مفهوم القيمة، وقصر الاهتمام على العناية يرتبط بفهم خاص كما عند هيدجر⁽¹⁾. والشوق والرغبة وغيرها تعد ألفاظ تخصصية وضروب مشتقة من المعنى العام، ويمكن استخدامها كبدايل أكثر تخصيصاً للاهتمام⁽²⁾.

وتعريف بيرى للاهتمام في إطار "مواقف الحياة الوجدانية الحركية" يقترب من رأى برال D. W. Pral في كتابه "دراسة في نظرية القيمة" يقول: "يقال للشيء أن لديه قيمة حقاً في حالة إذا ما كان موضوعاً للاستجابة "الوجدانية المحركة" التي نسميها كائناً مهماً به إيجابياً أم سلبياً"⁽³⁾. ويؤكد بيرى أن هذا الفهم الأكثر حداثة ووضوحاً يتفق مع تعريفه للقيمة مما حدا بجون ليرد في كتابه "فكرة القيمة" إلى الحديث عنها باعتبارها ممثلان لنظرية واحدة تعرف بنظرية بيرى - برال "وهو يقترب أيضاً من رأى ستيانا - والذي ربما يكون مصدراً لفكرة بيرى⁽⁴⁾ - حيث يقول "ما عدا أنفسنا وأغراضنا الإنسانية فإننا لا نستطيع أن نرى في هذا العالم الآلى أى عنصر للقيمة"، فالعالم خال من القيمة، وهى قاصرة على المواقف الوجدانية الحركية، أى الاهتمام فلتحديد معنى القيمة يتم التعامل مباشرة مع الدافع الحركي للحياة، "المواقف الوجدانية الحركية"، فهذا المصطلح مناسب بما فيه الكفاية كما يقول ليرد ليستوعب تعريفات "الحياة - العقل".

ويتفق تعريف بيرى في صياغته وكما يؤكد هو، وشراحه ذلك مع قضية إسبينوزا، التى تقول: "نحن لا نسعى فى أى حال من الأحوال من أجل شيء، أو نتمناه، أو نشاق إليه، أو نرغب فيه، لأننا نعتقد أنه خير، ولكن نعتقد أنه خير لأننا نسعى إليه أو

(1) مارتن هيدجر: نداء الحقيقة ومقالات أخرى. ترجمة د. عبد الغفار مكاوى، انظر الفقرة القادمة من هذا البحث.

(2) R. B. Perry: Realms of value, P. 6.

(3) R. B. Perry: General theory: V. 119.

(4) سيتضح موقف كل من بيرى وسانيانا وعلاقة كل منهما بالآخر في فهم طبيعة القيمة في الفقرات القادمة وخاصة الفصل الأول من الباب الثالث عن الجمال.

نتمناه، أو نشاق إليه، أو نرغب فيه⁽¹⁾. ويتفق أيضاً مع كل من هوبز (1588-1679) وفون أهرنفلس ومينونيج الذي يقول: "نحن لا نرغب في الأشياء لأننا نتعرف فيها على ذلك العنصر الغامض المستعصي على الفهم المسمى "قيمة" بل إننا ننسب القيمة للأشياء التي نرغب فيها"⁽²⁾ معنى هذا أن أى شيء أياً كان يكتسب قيمة ما دام هناك اهتمام به من أى نوع كان. تماماً كما يحدث أن يصبح أى شيء أياً كان هدفاً لأن شخصاً ما قد اتجه نحوه. ومن الممكن بالطبع أن نرغب في شيء لأنه خير، حيث تتوقف صلاحيته على كونه مرغوباً عن طريق ذوات أخرى، أو عن طريق اهتمام ما آخر لنفس الذات، وعلى ذلك، فالخير أو القيمة ينبع في التحليل النهائي من الرغبة ولا تنبع الرغبة من الخير"⁽³⁾. يقول بيير "يصف بيير وهو مدرك تماماً الموضوع كهدف، ويعطى هذا الهدف وصفاً أنطولوجياً خاصاً من الوجود الضمني"⁽⁴⁾ وهو يماثل بين موضوع القيمة وموضوع الهدف، من قصد وبوضوح⁽⁵⁾.

وعند هذه النقطة يسعى كل من ستفنسون بيير وادوار س. تولمان في تتبع بيير في توحيد بين الهدف والاهتمام من أجل تحديد القيمة باصطلاحات أكثر سلوكية. وهذا التحليل السيكلوجي، الذي قام به بيير، ف. أ. تولمان في متابعة بيير إلى نحو أبعد يجب أن يعد بالتأكيد واحداً من إسهاماته⁽⁶⁾ وفي مقدمة "آفاق القيمة" يذكر بيير كثير من الذين يتفقون معه في هذا الفهم مثل بيير، تولمان وجوردن البورت Gordan W. Hafport وهنرى أ. موري وهنرى أيكين ودافيد برول وباركر⁽⁷⁾. ويظهر الاتفاق بين كل منهم على الشكل الآتي:

(1) Spinoza: Ethic, Part III, Proposition IX, tr. By R. H. Elwis, 1901, R. B. Perry: General theory., v. 116, W. Shakian, P. 381, W. Kohler, P. 92.

(2) R. B. Perry: General theory., p. 116.

(3) Ibid, p. 116.

(4) S.C. Pepper: The Source of value, uni, of laifornie p. 373.

(5) Ibid, p. 185.

(6) Fadrick M. Chisholm and other's: Philosophical Sholarship in The U.S.A. 1930-1960 (6) Printice in Englewood cliffs, New Jency 1964, p.

(7) R. B. Perry: Realms of value, introduction.

فدويت باركر مثل بيرى يسلم نفسه دائماً إلى "وجهة نظر القيمة في الأخلاق ويتناقش من أجل موقف غائي "غرضي" يجعل معايير الصواب والخطأ معتمدة على القيم التي تقوم بتحديددها. ويعرف القيمة على أنها إشباع الرغبة بدلاً من تعريفها على أنها موضوع الرغبة، على أساس أن موضوع الرغبة يمكن أن ينقلب ولا يصبح خيراً عندما يتم إدراكه ويمكن أن يكون إشباع الرغبة سيئاً كما بين باركر ذلك، لكن ذلك يتم فقط عندما يستلزم إحباط رغبات أخرى أكثر أساسية وشمولاً. ورغبة المرء الأساسية أو الشمولية هي خطة حياة المرء وقيمته النهائية. وقد عرض باركر هذا الرأي في "القيم الإنسانية" عام 1931 و"فلسفة القيم" 1957. وأن كان في كتابه الأخير قد وقع تحت تأثير ستفنسون (تشارلز ليزلي) حيث يمتزج عمله بنظرية لا إدراكية ومع ذلك "لم يسعد أحد من الطبيعيين مثل ما سعد باركر بسلوكية بيرى"⁽¹⁾.

وقد هاجم البعض مثل ستيس، ورايس واكن الفكرة التي عرضها بيرى وباركر التي تعرف القيمة باصطلاحات الاهتمام، وقدموا بدلاً منها نظرية انفعالية، وقد اقترح البعض مزج النظرتين معاً، ومع ذلك فإن بعض النقاد كانوا غير راضين بتفسيرات الالتزام الأخلاقي التي تقدمها نظريات الاهتمام، على أساس أن أصحابها لا يعالجون بدرجة ملائمة أساس التزاماتنا نحو الآخرين أو يتكلفون بذلك عندما تتصارع هذه الاهتمامات الخاصة بنا. ويبدو هذا اللاتوافق في نظرية باركر، لأنه يعترف بل يصر على أن المطالب الأخلاقية ليست سامية ويمكن للمطالب الشخصية أن تحل محلها. وقد يقال أيضاً مثل هذا الرأي على موقف بيرى لأنه من الواضح أنه لا يستطيع أن يبرهن على مبدئه الأول والخاص بالسعادة التوافقية لكل على أنه الغاية الأخلاقية.

وعند هذه النقطة يسهم بيرى في المناقشة لأنه يحمل نظرية الاهتمام والسلوكية إلى

أبعد مدى ممكن كما يتمثل ذلك في "المختار من القيم الغائية" A Digest of purposive Values سنة 1947، و"مصادر القيمة" The Sources of Value 1958، ويمثل عمله هذا مع عمل بيرى التطور بأقصى درجاته لكل من نظرية القيمة والطبيعة الأخلاقية⁽¹⁾ وينطلق بير من كتاب "النظرية العامة للقيمة" الذي يعتبر من وجهة نظره أكثر المحاولات التجريبية شمولاً، الخاصة بهذا الموضوع. ويقدم نظريته على أساس أنها نظرية غرضية في القيمة. يقول بير: "يمكن أن نجد عروضاً متطورة للنظرية الغرضية في كتاب النظرية العامة للقيمة وكتاب أ. س. تولمان "السلوك الغرضي عند الحيوانات والإنسان" ويكمل هذان الكتابان بعضهما البعض"⁽²⁾. ويركز بير على جهود هذين العاملين خاصة تحليله للقيمة الغرضية.

ويبدو أن الإشباع عند بيرى يتوقف فعلاً على إدراك موضوع الهدف، فإذا كنت تريد منزلاً أو وظيفة، أو مركز سياسياً، أو درجة دراسية، فإن إدراك مواضيع الهدف يبدو أنه يشكل إشباع، فالعنصر الضروي في تعريف الغرض هو إدراك موضوع هدف متوقع⁽³⁾. ويؤكد بير على تماسك بيرى أكثر من تولمان بالقيمة الغرضية، لذلك نجده في كتابه "مصادر القيمة" يتابع في فقرات عديدة تحليلات بيرى للهدف على المستويين البيولوجي والسيكولوجي⁽⁴⁾.

ومن الاستشهادات السابقة من كل من: سانتيانا، الذي يرى أن القيم تنبع من رد الفعل الذاتي وأنه لا توجد قيمة بعيدة عن تذوق ما لها، فالقيم تنبع ليس من الوعي فقط لكن من الوعي الانفعالي، حيث تنبع القيم من رد الفعل المباشر غير القابل للتغير ومن الجزء غير العقلي لطبيعتنا⁽⁵⁾ وباركر الذي يرى أن القيمة تنتمي

Ibid, v. 361.(1)

S.C. Perrer: The Sources of value, v. 2.(2)

S.C. Pepper p. 70.(3)

Ibid, p. 171, 174, 182, 183, 185.(4)

R. B. Perry: General theory.. p. 117.(5)

كلية إلى العالم الداخلي عالم العقل "الوعي"، فإشباع الرغبة وهو القيمة الحقيقية، "فنحن نرى القيمة داخل العالم الخارجي مرجعين إياها إلى الأشياء التي نخدم الرغبة"⁽¹⁾ ويؤكد بيرال على أن يرى يقصر القيم على عالم الإنسان فقط ويردها إلى مواقف الرضي والسخط، أو المواقف الوجدانية الحركية. وهذا ما يؤكد بدوره ارتباط مفهوم الاهتمام بعلم النفس. وعلى ذلك ينبغي بيان العلاقة بين فكرة الاهتمام وبين النتائج التي وصل إليها علم النفس، الذي يعد وصفا للطبيعة البشرية. يقول بيرى: "إنه باستخدام مفهوم الاهتمام فإن نظرية القيمة تدخل نطاق مملكة علم النفس"⁽²⁾. فما هو موقف علم النفس من الاهتمام ومن نظرية بيرى؟

لقد استخدم العديد من علماء النفس اصطلاح الاهتمام لأغراض فنية متعددة لكن ليس هناك بينها على ما يبدو من استخدمه بنفس المعنى، الذي لدى بيرى. ففي هذه الدراسات يستخدم الاهتمام على أنه يعنى "شعورنا نحو" موضوع، أو كيف يلفت نظرنا، أو يؤثر فينا الموضوع، كما نجد ذلك لدى ميشل W. Mitchell في كتابه "تركيب ونمو العقل". بينما يستخدم ستوت C. F. Stout الاصطلاح للدلالة على الأشكال المنظمة والثابتة للحياة العاطفية مثل العواطف. كما جاء في "أساس علم النفس" سنة 1903، أى أن الاهتمام في علم النفس يستخدم بطريقة أكثر عمومية ليدل على الانتباه⁽³⁾ فبالنسبة إلى علماء النفس أنفسهم، فإن مصطلح الاهتمام صعب التحديد. وهو غامض بدرجة ميثوس منها حتى أنه قد يصبح من الأفضل أن ننبهه كلية كاصطلاح تكتيكي. وعلى رغم ذلك فهذا الاصطلاح له أهميته الكبرى بالنسبة لدراسات القيمة كما يتبين من الاستشهادات السابقة وهو من المفاهيم المهمة التي يستخدمها علماء النفس والتي تفترض وجود نظرية للقيمة، فموضوع القيم يعتبر من الموضوعات التي تحتاج في معالجتها إلى بناء نظري متكامل⁽⁴⁾.

Ibid, v. 117.(1)

R. B. Perry: Realms of value, p. 15.(2)

Ibid, p. 15.(3)

(4)د. محيى الدين غنيم: القيم عند المبدعين رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة، ص 16.

ويرجع علماء النفس غموض مصطلح القيمة الذي تم تناوله لفترة طويلة في إطار بحث غير منهجي، لذلك فمهمة الباحث هي تناول التعريفات المختلفة من أجل تحديد المقصود بهذا المصطلح، ويمكن حصر هذه التعريفات في فئات أربع هي:

- 1 - تعريفات تتعامل مع القيم من خلال مؤشر الاتجاهات.
- 2 - تعريفات تتعامل مع القيم من خلال مؤشر الأنشطة السلوكية.
- 3 - تعريفات تتعامل مع القيم من خلال مؤشري الاتجاهات والأنشطة السلوكية معاً.
- 4 - تعريفات تتعامل مع القيم من خلال التصريح المباشر بها من قبل محتضنيها⁽¹⁾.

وما يهم الباحث هنا من هذه التعريفات هو الفئة الأولى التي تتعامل مع القيم كاتجاهات. فهذا المنظور "الاتجاهات" قد احتضنه عدد كبير من علماء النفس حيث القيم بالنسبة لهم ما هي إلا اهتمامات، أو اتجاهات عامة معينة حيال أشياء أو مواقف أو أشخاص. ويشير عالم النفس ايزنك Eysenck إلى علاقة الاهتمامات بالاتجاهات، فالاهتمامات هي اتجاهات حيال أشياء يشعر المرء إزاءها بجاذبية معينة ويؤخذ الاهتمام على أنه اتجاه إيجابي حيال هذه الأشياء⁽²⁾ ويتعامل د. سويف مع القيم من خلال منظور الاتجاهات حيث يعالج القيم في معالجته لموضوع الاتجاهات مستنداً في هذا إلى عنصر التشابه بين كلا هذين النوعين، وكل ما في الأمر هو: "أن بحوث الاتجاهات بدأت داخل ميدان علم النفس في حين أن بحوث القيمة بدأت داخل الفلسفة"⁽³⁾. وهاتشيسون يعرف القيم كمفهوم مكافئ للاهتمام، ويتعامل مع هذين المفهومين كبديلين عن بعضهما البعض، لكى يشير بهما إلى الجانب الوجداني الحركي من الشخصية، الذى يقود إلى الفعل، فالقيمة، استناداً إلى منظوره ما هي إلا

(1) المرجع السابق ص 39.

(2) وقد يكون الإنسان الاهتمام سلبي كما نجد عند بيرى في تصنيفه لأنواع الاهتمامات.

(3) د. يحيى الدين غنيم. ص 43.

شيء أو موضوع يسعى إليه الفرد بجدية نظر لما يمثله هذا الشيء من قيمة بالنسبة إليه.

والحقيقة أن هذا التعريف الذي ارتكز فيه هاتشنسون على الاهتمامات كتعبير عن القيم أو أنها هي القيم ذاتها ينتهي به إلى أن يضمته كل المحددات الأساسية الخاصة بالتعامل مع مختلف جوانب الحياة سواء أكانت تلك المحددات ممثلة في الاهتمامات أم الاتجاهات أو السلوك فضلاً عن تعامله مع القيم في إطار هذا التعريف تارة على أنها كامنة في الأشياء وتارة أخرى على أنها ذات هوية رمزية تملي على الفرد نوعاً من القداسة. ومن ثم فقد أحالها بحكم هذا المعنى الأخير إلى نوع من القيم المطلقة⁽¹⁾. وبناء على هذا الفهم يمكن القول إن دراسة علم النفس التجريبية للقيمة وتعريفها بالاتجاهات أو الاهتمامات ليست ببعيدة عن مجال الفلسفة كما يتضح ذلك من مفهوم مظفر شريف عن القيم الذي يدخل في نطاق هذه الدائرة. فهو يعرف القيمة على أنها تلك الروابط الوجدانية والشخصية التي تربط بين الشخص وبين موضوعات الاهتمام، "ويبدو من هذا التعريف أنه يتعامل مع القيم على المستوى الذي تعامل به يرى في النظرية العامة للقيمة، وديوى، ولأبلى في مماثلتهما بين القيمة وبين موضوع الاهتمام"⁽²⁾ والفرد بحكم هذه الوجهة من النظر إنما يعايش قيمة من القيم من خلال علاقته بشيء ما أو أشياء معينة تثير اهتماماته أو رغبته أو أى خبرة وجدانية أخرى.

يتضح مفهوم الاهتمام إذن على أنه "صور للنشاط المعبر عن النفس" فالاهتمام كما يقول ديوى هو عملية خلاقة موضوعية وشخصية، والاهتمام الطبيعي الخلاق يتخذ دائماً وجهة معينة حيث ترى النفس ترغب باستمرار الوصول إلى غاية معينة، وثانياً فهي تربط اهتماماً بهذا الشيء أو ذلك، وثالثاً تجد رضا عاطفياً في قيامها بذلك. ويبدو أن الفكرة الأساسية للفظ اهتمام في فكرة الاشتباك أو الانشغال أو

(1) المرجع السابق ص 44.

(2) المرجع السابق ص 54.

الاستغراق كلية في نشاط لما له من قيمة ممتازة، واللفظة في اشتقاقها اللاتيني Inter-esse أى (الوجود بين) تدل على نفس الاتجاه، فالاهتمام يدل على إلغاء المسافة بين الشخص والأشياء"⁽¹⁾.

وفي محاولة فهم المقصود بمفهوم الاهتمام كما قدمه بيرى هناك أيضاً نظرية جون ديوى. وبتتبع العلاقة بين كل منهما نتبين كثيراً من الاختلافات وهناك صعوبات عديدة تقابل الباحث، بسبب العلاقات الوثيقة بين فلسفة كل منهما التى تجعل تحديد مفهوم الاهتمام لدى كل منهما مسألة شائكة. خاصة وأن غالبية الباحثين في مجال القيم يوحّدون بين نظرياتها في القيمة وتوضعان معاً تحت عنوان واحد، انظر مثلاً "المذهب النفسي الذرائعى" لدى ريمون رويه الذى يقول: "إن الاهتمام يعرف القيمة بغض النظر عن الحكم الواعى الذى يطلقه الإنسان، المهم هو الموقف الذرائعى. أن الاهتمام لا يسبغ على الشيء نتيجة حكم كالحكم الآتى: "أن هذا يهمنى" ولكنه يسبغ كالفاعلية المهمة ذاتها بالموقف الذى يستقطب حول الشخص ومن هنا فإن نظرية ديوى تقترب قريباً شديداً من نظرية بيرى وأن كانت تتصف بصيغة ذرائعية أوضح"⁽²⁾ ويضع يحيى هويدى النظريتين تحت عنوان واحد هو "النظريات البراجماتية في القيمة" وهى نظريات اهتمت بالفعل أو السلوك حقاً لكنها رأت مصدر السلوك عند الإنسان قائماً في شعوره بالمصلحة والنفع الذى سيحققه السلوك في المستقبل. كما نجد ذلك عند بيرى أحد الواقعيين الجدد ذوى النزعات البراجماتية"⁽³⁾. وقد يكون مرجع هذا التوحيد بينهما هو تعريفهما للقيمة بالرغبة واستخدامها لفظ اهتمام وربما يعطى عرضاً موجزاً لمفهوم الاهتمام البرجماتى عند ديوى صورة دقيقة للفرق بينه وبين الاهتمام التكاملي لدى بيرى.

(1) جون ديوى: المبادئ الأخلاقية في التربية. ترجمة عبد الفتاح السيد هلال الدار المصرية للتأليف ص 77.

(2) ريمون رويه: فلسفة القيم ص 216.

(3) د. يحيى هويدى: مقدمة في الفلسفة العامة. الطبعة الخامسة ص 280-281.

يقدم لنا ديوى نظرية براجماتية في القيمة تقوم على فكرة الاهتمام وهو في هذا يستكمل جهود جيمس وينقل آراءه من الدين إلى الأخلاق. وهذا الموقف متأرجح بين وجهة نظر مور في الخير اللامعروف وفكرة يرى التي ترى أن وجود القيمة يعنى وجود موضوع الاهتمام⁽¹⁾. وللإهتمام أهميته في موضوع التقييم. فهو يشير إلى الارتباط الحي بين الفاعلية الشخصية والظروف المحيطة بهذه الفاعلية. والاشتقاق اللغوي له يؤكد هذا المعنى، لأن الإهتمام إنما يكون اهتماماً بشيء ما. فهو لا يتولد من فراغ ولا يأتي من عدم، فكلمة إهتمام إنما تشير إلى الفاعلية التي تقوم بدورها من خلال توسط الظروف الخارجية⁽²⁾. يقول ديوى في نظرية التقييم "حين يكون التقييم محدداً، معرّفاً في اصطلاحات الرغبة، فإن الرغبة يجب أن تعامل في اصطلاحات البيئة الوجودية التي تنشأ فيها وتؤدي عملها"⁽³⁾ فالرغبة بمعناها الواسع لا تؤخذ بدون محتوى محدد وارتباط بظروف البيئة. وعلى ذلك يمكن فهم اعتراض ديوى على النظريات السيكلوجية، ومنها نظرية يرى التي تعرف القيمة بالرغبة أو الإهتمام، فديوى يرى أن ربط القيمة بالرغبة ليس هو كل شيء بل هو مجرد بداية فقط وعلينا بالتالي إعطاء تحديد دقيق لمعنى ومفهوم الرغبة. "فالقول بأن القيمة هي موضوع للإهتمام قول جري جداً بالنسبة لديوى. إذ يجب أن تكون العبارة مفرّدة هكذا: "أن القيمة هي موضوع معين محدد لبعض الإهتمامات المحددة"⁽⁴⁾. ولا يكتفى ديوى بذلك بل يتناول نظرية يرى بالنقد، ويعترض على أنها تضع كل الإهتمامات على مستوى واحد بالنسبة لوظيفتها في عملية التقييم، وهذه النظرية تتناقض مع الملاحظة حتى على مستوى الحياة العادية⁽⁵⁾. وينتهي ديوى إلى الرأي

(1) Mortan White: The Age of Analysis, American Librery 1953.

(2) محمد محمد مدين: القيم في فلسفة جون ديوى: رسالة ماجستير غير منشورة جامعة القاهرة، ص 223.

(3) John Boydston (ed): Guide to the works of J. Dewey Southern Vlinois Uni. Press 1972, P. 189.

(4) Sohn Boydston: Ibid, p. 189.

(5) محمد محمد مدين: القيم في فلسفة جون ديوى ص 324، 325.

الذى يقول نظراً لأن الاهتمامات تحدث في سياقات وجودية محددة ولا تحدث في فراغ، وطالما كانت هذه السياقات عبارة عن مواقف تحدث في مجرى الحياة سواء كانت حياة فرد أو جماعة، فإن هذه الاهتمامات والرغبات متداخلة متصلة ببعضها البعض، ومن ثم تكون دالة لمجموعة الاهتمامات التي يكون بينها هذا الاهتمام. بالإضافة إلى ذلك يرى ديوى أن نظرية بيرى كان من الممكن الاعتراف بها فقط إذا كانت الاهتمامات تنفصل كل منها عن الآخر ولكن الحقيقة هي أن هناك متصلاً من الاهتمامات تشهد به الوقائع الملاحظة على مستوى الحياة اليومية فانفصال الاهتمامات إنما يمكن تفسيره فقط كنتيجة لاستبطان سيكولوجي يرى أن الرغبات ليست إلا مشاعر بدلاً من اعتبارها أنماطاً للسلوك⁽¹⁾.

وخير رد على انتقادات ديوى هو ما أورده فيليب بلير رابيس الذى يقول: توجد في التقدم الذى عرضته نظرية بيرى نقلة من التصورات المعيارية البسيطة إلى ما هو أكثر تعقيداً، توجد نقلة بعيدة من تصور الخير الذى يستدعى مصلحة إلى معناه الذى يرضى يشبع مصلحة⁽²⁾. ونظرة واحدة إلى تصنيف بيرى للاهتمامات توضح اختلافاتها وعلاقاتها وترتيبها. وتبين أن الاهتمامات ليست على مستوى واحد، وبالتالي فانتقادات ديوى لا محل لها من الصحة. لأن نظرية بيرى وعلى رغم أنها عامة وشاملة فهي تقوم على أساس تجريبي بمعنى أنها تتخذ موقف نقدي من قيم الحياة اليومية لتعبر الهوة الفاضلة بينهما بين الحس المشترك ونتائج العلم أن جدل ديوى - بيرى - لا ينتهى. فالنقد والرد بينهما يملأن صفحات المجلات الفلسفية والنفسية، تعليقاً على صدور كتاب جديد، أو نقداً لفكرة، ومن الأمثلة المتعددة يمكن الإشارة إلى واحدة من هذه المعارك الفلسفية الخاصة بالقيمة. نشر ديوى في جريدة الفلسفة، العدد 7 في مايو 1918 مقالاً بعنوان موضوع التقييم رداً على مقال بيرى "ديوى وايربان وأحكام القيمة" المنشور في العدد الأسبق بنفس المجلة. إلا أن

(1) J. Dewey: Theory of valuation, p. 19.

(2) فيليب بلير رابيس - في معرفتنا بالخير والشر ص 59.

هذا النقد لم يكن مبرراً من جانب ديوى كما يعلن ذلك أحد شرحه "فديوى الذى نشر نظرية التقييم 1939، أى بعد نشر نظرية بيرى بثلاثة عشر عاماً، أخذ الكثير من نصوص النظرية العامة للقيمة دون أن يذكر ذلك صراحة، وحين يذكر بيرى أو بعض نصوصه يترك الأفكار لينتقد الأشخاص⁽¹⁾."

تعد "نظرية التقييم" من أكثر أعمال ديوى إثارة للسخط، لأنها تمثل الحالة المثلى لخطأ فادح، حيث ضلل ديوى القراء فهو يعرض لأجزاء من نظرية بيرى ويهمل أجزاء أخرى انتقده بيرى فيها، وديوى حين يقتبس نصاً معيناً يتجاهل ذكر مصادره، لأنه يريد أن ينتقد ليس النظرية ولكن الشخص... ومع هذا فإن النقد الذى يوجهه ديوى ليس ذا قيمة بالنسبة للقارئ⁽²⁾.

وهذا الجدل بين بيرى وديوى يبين الفارق بين نظرية كل منهما، فديوى يترجم القيمة إلى الاهتمام العملى البراجماتي ذى النتائج الملموسة متسقاً مع منطقها الخاص بينما نظرية بيرى ذات صبغة إدراكية واضحة. الأول صاحب اهتمام ذرائعي والثانى يدعو إلى اهتمام تكاملي شامل. يقول بيرى: "يتعد جون ديوى عن الفكرة التى ندافع عنها، والخاصة بتعريف القيمة بالاهتمام، وذلك فى رجوعه إلى نوع القيمة الفريدة فى الخبرة غير القابلة للتحديد، ولا يمكن للاهتمام أو الحكم أن يكون هذا النوع من القيمة"⁽³⁾.

وعلى الرغم من اختلاف بيرى عن ديوى فمن الإنصاف ذكر ميزة إيجابية لنظرية ديوى تتمثل فى استخدامه الاهتمام فى مجال التربية كما فى دراسته "الاهتمام وعلاقته بتدريب الإرادة" ذلك البحث الذى قدمه للجمعية الوطنية للدراسات العليا فى التربية⁽⁴⁾.

(1) Joann Boydston, Ibid, p. 9.

(2) Ibid, p. 318.

(3) R. B. Perry: General theory, p. 124.

(4) جون ديوى - المبادئ الأخلاقية فى التربية. ص 62 وما بعدها.

وهناك تصور آخر مغاير للاهتمام. هو الاهتمام الإنطولوجي الذى قدمه هيدجر فى كتابه "الوجود والزمان" من خلال تصوره للإنسان، الذى يطلق عليه لفظ الآنية Desein هذا المصطلح الذى يعنى المتواجد، أو الموجود - هناك - فى العالم، الموجود مع الآخرين فالإنسان منذ البداية منفتح على العالم، وأهم ما يميزه هو التعامل. ويميز هيدجر بين نوعين من التعامل أو ما يطلق عليه العلاقة:

1 - التعامل مع الأدوات والأشياء وهى انشغال أو اهتمام Besorgen.

2 - التعامل مع الآخرين الاهتمام ويسميه رعاية Furorge.

بحيث تفهم هذه الكلمة بأوسع معانيها الوجودية فتشمل كل أساليب الوجود - مع - الآخرين من: الحب. والتضحية، إلى عدم الاكتراث، واللامبالاة، والرؤية، أو النظر المتعلق بالرعاية هو الاعتبار أو التسامح.

والعناصر التى يتركب منها وجود الآنية Desein الوجود الإنساني المشخص هى:

أ - التأثير الوجداني "الوجدانية" Defindlichteit الوجود عندما يجد ذاته.

ب - الفهم Verstehen.

ج - الكلام Rede.

وهيدجر يتدارك الجانب الشعوري الذى طالما أهمله الفلاسفة حتى يقول بالوجدانية باعتبارها ظاهرة أصلية فى الإنسان وانفتاحاً على الآخر، فهى تؤلف من الناحية الوجودية انفتاح الآنية على العالم. وهى تنطوى على الفهم: "إن الفهم فى صميمه انفتاح يتعلق بتكوين الوجود - فى - العالم، فى مجموعه، ولما كان الأصل فى الفهم أنه بصر، أمكن للآنية أن تنمى مختلف أساليب التبصر عند اهتمامها بالأشياء والأدوات، والاعتبار (الرعاية) Fursorge عند رعايتها للآخرين⁽¹⁾.

وعلى ذلك فالاهتمام أو الرعاية عند هيدجر يقترب من معنى الاهتمام عند بيرى

(1) مارتن هيدجر: نداء الحقيقة وأعمال أخرى ص 64، 68، 73، 74.

وإن كان الاهتمام عند الأخير سيكولوجي يتجاوز الفرد إلى المجتمع (مجموع الأفراد) بينما عند هيدجر الاهتمام أنطولوجي ميتافيزيقي.

وتوضيحاً لمعنى الاهتمام يجب أن نحدد السمات المختلفة التي تكونه أى عرض خصائص الاهتمام وذلك للوصول إلى إجابة عن السؤال الأساسى المطروح فى نهاية الفصل السابق عن الاهتمام أهو ذاتي أم موضوعي؟ ففى الإجابة على هذا السؤال يتضح مدى اتساق نظرية بيرى فى القيم فى فلسفته العامة.

خصائص الاهتمام

1- الخاصية السيكولوجية:

يتكون الاهتمام عند بيرى من مجموعة من الخصائص تمثل الوعي بمظاهره المختلفة: الإدراك والتزوع والوجدان. وهى تقابل الشعور والجهد والمعرفة. أولاها الخاصية السيكولوجية، ويقصد بها اهتمام نظرية بيرى بجانب الوجدان والشعور لدى الكائن البشرى مقابل النظريات المعاصرة الأخرى التى تمد مفهوم القيمة ليشمل الكائنات فى الكون كما نجد ذلك لدى الكسندر وليرد.

لقد خص بيرى القيمة على مملكة الإنسان فقط. لذا فهو يستحدث مفهوم نفسياً جديداً يطلق عليه "الوجدان المحرك"، ويعنى به تكامل كل من الشعور والوجدان والتزوع. وقد اضطر بيرى أمام تضارب وتعدد وجهات نظر المدارس النفسية المختلفة التى لم تتناول هذه الناحية من الحياة البشرية إلى أن يحدد "علم النفس الخاص به". ويتقدم بفكرته التكاملية بين النفس والبدن، الإدراك والشعور وذلك مقابل تلك الثنائية التى تسيطر على علم النفس وأمام الصعوبات المنهجية التى يعانى منها وهى:

1- الثنائية التى مزقت الإنسان إلى قسمين روح وجسد، ويحاول بيان أن الإنسان وحدة متكاملة، وأن كل من الفلسفة وعلم النفس على بينة من هذه

الوحدة فالفلاسفة يتحدثون عنه بالقياس إلى الصدور والاستمرار والحيادية⁽¹⁾ وقد اتجه علم النفس نفس الاتجاه والاصطلاح وظيفي أوسع اسم يعبر عن هذا الاتجاه.

2 - تعدد مدارس علم النفس: المدرسة الاستبطانية والديناميكية (التحليل النفسي) والسلوكية هذا المطلب فعلم النفس يلح دائماً على الغائية والقيم. ومن هنا فعلم النفس ينبغي أن يكون وظيفياً "فالتكيف هو المشكلة المركزية في علم البيولوجيا والنفس وعالم الكائن الحي هو دوماً علم قيم"⁽²⁾.

3 - مغالطة الانتكاس أو خطأ الارتداد الرجعي Atavistic Fallacy Rigresive ويعنى هذا الخطأ أنه في سلسلة من الأسباب يؤثر كل سبب قريب على الأقرب منه مباشرة والخطأ هنا يأتي من الافتراض بأن ألا بعد يؤثر تأثيراً مباشراً وأنه يستمد قوة إضافية من بعده. ويتبدى هذا الخطأ بوضوح لدى مدرسة التحليل النفسي ولدى الماركسية، الأولى في تحليلها للسلوك بأسباب لا واعية قديمة في الطفولة الباكرة والثانية في تفسيرها لظهور العقل عن المادة⁽³⁾.

واستعراض يرى لنتائج علم النفس يؤكد أن الاهتمام نشاط سابق على كل التحديدات والثنائيات "وأن الإنسان في جوهره حيوان مهتم ومن ثم فإن الاهتمام مفهوم موحد جامع يعطى معنى مشتركاً يجمع بين الغريزة والدافع واللذة والألم، الشعور الانفعال، وغيرها من تقسيمات الحياة الشعورية الحركية التي لولا هذا

(1) R. B. Perry: Realms of value, P. 17.

وانظر أيضاً د. محمود فهمي زيدان: في النفس والجسد. بحث في الفلسفة المعاصرة "الذي يناقش الحياة النفسية وطبيعتها الفصول الرابع، والخامس حيث يتعرض لموضوع وحدة النفس والحلول المختلفة لهذه المشكلة، والفصل الثامن حيث يناقش العلاقة بين النفس والبدن والنظريات المختلفة التي تفسرها ص 184-197 دار الجامعات المصرية، الإسكندرية 1979 - ط 1.

(2) هذه الفكرة في التوحيد بين مجالات علم النفس مطروحة الآن على نطاق واسع انظر في ذلك دانييل لاجاش وحدة علم النفس ترجمة صلاح نجيم مكتبة الأنجلو المصرية كتاب نجيم: في علم النفس العام، مكتبة سعيد رأفت م ص 3 حتى 41.

(3) R. B. Perry, Realms of value, p. 20.

المفهوم لظلت أشتاتاً متناثرة. هناك إذن تكامل بين مظاهر الوعي والسلوك في الإنسان يتمثل في تلك العلاقة العضوية بين العقل والعاطفة حيث تمدنا العاطفة بالقوة الدافعة للحياة أى بالطاقة، والعقل بالتوجيه، فالعقل هو الحارس والقائد أما العاطفة فهي الآلة ومولد الطاقة". والقيم تكون أشكالاً من أفعال العقل الحي التي نعطيها اسم الاهتمام⁽¹⁾ و"الاهتمام هو التوجيه الغرضي للتفكير والفعل" كما جاء في القاموس الفلسفي لروزنتال. وهذا التعريف يوضح أن السمة السيكولوجية التي تضم الغرضية والتفكير والسلوك، كما أنه يضيف مؤكداً - أن هذا التعريف يعكس الحاجات المادية والروحية للأفراد، وأيضاً المصالح العامة التي تتطابق مع الحاجات. والاتجاهات الموضوعية للتطور الاجتماعي هي التي تشكل مصالح المجتمع، معنى ذلك الاهتمام يتضمن إلى جانب العناصر الذاتية عناصر موضوعية⁽²⁾.

ويلاحظ العالمان "كهلر" و"هول" أن يرى يستعمل كلمة الاهتمام استعمالاً سلوكياً، لأن الاهتمام في رأيه يشير إلى نوع العمل أو إلى نمط سلوكي بدليل قوله إنه أساساً حركي أو نزوعي. ويرى كهلر أن الالتجاء إلى تفسير القيمة بمفهوم الاهتمام وما يتضمنه من نزوع وسعى وميل هو الذي سيوصلنا إلى تفسير مشكلة القيمة. فلكي يتضح مفهوم القيمة يجب أن نؤكد أن الاهتمام لا يمكن تفسيره إلا إذا راعينا المجال السلوكي⁽³⁾.

2 - الخاصية النزوعية:

إن تعريف يرى للاهتمام والذي يتفق فيه مع اسبينوزا ومينونج وهوبز يوضح

(1) J. Larid, Recent philosophy, p. 223.

(2) Rosenthal & P. Yudin: A Dictionary of philosophy v. 214.

الترجمة العربية: الموسوعة الفلسفية: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت 1974 ص 442.

(3) د. فوزية دياب: القيم والعادات الاجتماعية، ص 37-38.

خاصية أساسية وهى النزوع. فهذا التعريف يظهر فكرة السعى أو المجهود الحركي الذي يبذل لبلوغ هدف معين، حيث تمثل القيم وظيفة للسعى والكفاح. فهو ينطلق من فاعلية الفاعل وهى ظاهرة طبيعية ونفسية واجتماعية والنظريات النزوعية التى تدرج داخلها نظرية بيرى يحدد ريمون رويه سماتها العامة على الوجه التالي "ليست القيمة صفة خاصة بالأشياء" الحقيقية أو المثالية" تنبعث فى أنا الفاعل اهتماماً أو ميلاً أو رغبة أو تعاطفاً واستحساناً أو تحييداً بل القيمة هى نزعتي أو عاطفتي، أنها ظاهرة أولية تتيح لنا الكلام على قيمة الشيء الذي تنطلق إليه هذه النزعة أو العاطفية⁽¹⁾.

وبناء على ذلك فإن التعبير الأساسي فى تحليل الخير يمكن أن يؤخذ بأنه يتضمن تصور كفاح الفرد فى امتلاك شيء أو الهروب منه كما يشير بيرى⁽²⁾ ولقد حاولت الأقوال الحديثة للنظرية النزوعية أن تحدد فى شيء من الدقة معنى تكوينياً جوهرياً للقيمة ذلك الذى يعبر عما تشترك فيه التصورات المعيارية العامة. وقد قدم بيرى قولاً أكثر تفصيلاً وأقوى تأثيراً لهذه النظرية. فالاهتمام يخصص كدافع أو كميل لعمل شيء ما أو عدم عمله، هو نشاط ذو أثر فى وجود أو عدم وجود موضوعه أن شيئاً ما قد يكون خيراً فى أقل معنى ممكن له وذلك خلال كفاح فرد أو كائن حتى يحصل عليه أو يمتلكه.

وتعبر فلسفة مين دى بيران (1766-18) عن فكرة النزوع والجهد فقد انطلق من الجهد جاعلاً منه الواقعة الأولى للحس الباطني. "فالجهد والتوتر الدائم حاضرين فىنا على الدوام وليس الجهد نفسه شيئاً بسيطاً إذ أنه فى جوهره علاقة⁽³⁾. لذلك فقد جعل منه بداية لنظريته الوجود والمعرفة. وعلى الرغم أن الجهد أو الفاعلية فكرة أساسية لديه ولدى بيرى، إلا أنه فى الوقت الذى ينتهى فيه بيران إلى بناء ميتافيزيقي

(1) ريمون رويه: فلسفة القيم، ص 194-195.

(2) فيليب بليررايس: فى معرفتنا بالخير والشر، ص 57 وما بعدها.

(3) جان قال.. دراسات فى الفلسفة الفرنسية فؤاد كامل، دار الكاتب العربى، 1968، ص 72، 76.

فهى عند بيرى أساس لنظريته فى الأخلاق والقيمة. ومع هذا فهناك بعض الاتفاق بينهما فكلاهما يرى أن الإنسان وحدة واحدة فمين دى بيران يعجب من الميتافيزيقيين الذين يفصلون بين العقل والإرادة، أو بين الميدان الذهني والميدان الأخلاقي. ويقرر أنها ليسا إلا نظاماً واحداً، فالعقل الإرادى ليس مجرد فعل عضوي بل هو فعل له اتجاه وهدف. ويحركه عزم وتصميم. وهو يمثل عنده الواقعة الأولى. حيث الذات والموضوع قد أصبحت شيئاً واحداً⁽¹⁾. وهذا ما عبر عنه فى تحليلاته للوعى والاهتمام وتبينه للاتجاه الوظيفي فى علم النفس.

والفعل الإرادى عند بيران مثل الاهتمام عند بيرى غرضي وهادف، أى أنه فعل ذو مقصد واتجاه وغاية محددة. وكل من الفعلين هو اختياري حر. يقول فى كتابه "مقال فى أسس علم النفس": "لا يتحقق شعوري بأن لى ذاتاً وبأننى موجود حقاً إلا من حيث أننى أحس "أشعر بأننى أبذل بإرادة مجهوداً معيناً فى عمل ما، أو فى حالة قيامي بحركة ما، أحس بأن مصدرها ذاتي، وهذا الشعور بذلك الفعل الحر غير منفصل عن شعوري بوجودي وأنتي ولا يختلف عنه"⁽²⁾.

وعلى رغم هذا الاتفاق نجد أنه بينما يوضح بيران كيفية تخطى الجهد للعقبات والصعوبات عن طريق التواتر الداخلي الذى يمثل الواقعة الأولى الدافعة، فإن بيرى لم يتعمق دور الجهد فى التغلب على الصراع، بل اكتفى بتوضيح فكرته عن التوافق والانسجام وكأن توضيح هذه الفكرة منطقياً مبرراً لتجاوز الصراع ومن جهة ثانية نجد أن نظرية بيرى تتجاوزات الفرد إلى التوافق الاجتماعي بين أفراد المجتمع ومن هنا كانت نظريته فى القيم مرتبطة بفهمه للدين والسياسة بل هى فلسفة فى الحضارة مقابل مين دى بيران الذى حصر تحليلاته داخل الفرد ومن هنا كانت فلسفته إرهاباً بالوجودية وكل ما جاءت به من تحليل لظواهر ذاتية بعيدة

(1) د. يحيى هويدي: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. دار النهضة المصرية ص 74-75 وأيضاً حبيب الشاروبي: ومين دى بيران، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1982.

(2) المرجع السابق، ص 78.

عن المجتمع والسياسة والحضارة.

3 - الخاصية الإدراكية:

يؤكد بيرى أن السمة الأساسية في الاهتمام وبالتالي القيمة هي السمة الإدراكية فتفسير القيمة بالاهتمام يتطلب أن يكون للاهتمام هدف أو مقصد، لأن موضوع الاهتمام هو الذي يحكم عليه بأن له قيمة، وحتى يتضح ذلك ينبغي البحث في دور الإدراك في الاهتمام، "إن الإدراك هو الذي يعطي الاهتمام موضوعه" وعند بيرى "صفة موضوع الاهتمام هي في جوهرها صفة موضوع المعرفة نفسها"⁽¹⁾ والارتباط بينهما يجعل من المستحيل تناول أحدهما دون الآخر: "وتوضيح الحقيقة الظاهرة لاعتقاد الاهتمام على المعرفة يوضح استحالة مناقشة أحدهما دون الآخر"⁽²⁾.

ويخصص بيرى الكثير من الفصول لبيان عناصر الاهتمام، خاصة ما يتعلق بدور المعرفة في الاهتمام "لقد أصبح من الضروري أن نبحث عن دور المعرفة في الاهتمام ثم نبحث في المعرفة نفسها بالقدر الذي يكشف عن طابع موضوعها"⁽³⁾ فالعقل المدرك له دوره المهم في تجاوز الإحباط وتعارض المصالح التي يمكن علاجها في العقل المدرك وفعل الاهتمام يؤثر على المعرفة في نواحي عديدة إما بتوجيهها إلى موضوع معين، ومصاحبته بمواقف الرعاية أو عدم الرعاية ومن ناحية ثانية تؤثر على الاهتمام بتحديد الأشكال التي تعبر فيها عن نفسها"⁽⁴⁾ فالعلاقة بينهما مسألة ذات أهمية أساسية للنظرية العامة للقيمة. فما هو حقيقي بالنسبة للاهتمام، حقيقي بالنسبة للمعرفة.

والذي يجب التأكيد عليه أن هذا الارتباط القوي بين كل من الاهتمام والمعرفة لا ينفي التمايز والاختلاف بينهما. ولفهم العلاقات والأفعال المتداخلة لها ينبغي توافر

R. B. Perry: Realms of value, P. 34.(1)

R. B. Perry: General.. P. 300.(2)

R. B. Perry: Realms of value, P. 34.(3)

R. B. Perry: General.. PP. 308-309.(4)

بعض الفهم الأولى لاصطلاحات كل من المعرفة والاهتمام ذاتها. ولتوضيح هذا التمايز نستعين بنص لهوسرل لبيان أن القصديّة التي تتجه إلى الأشياء الخاصة بالمعرفة تختلف عن تلك التي ننطلق بها إلى القيم" يقول هوسرل: "من الحقائق أننا لا نجد أمامنا إلا طريقاً واحداً نلتفت به نحو الأشياء إلا وهو طريق إدراكنا لها. والأمر نفسه بالنسبة لجميع أنواع الموضوعات التي نتصورها و(تصوراً بسيطاً): إن الالتفات نحوها حتى ولو كان ذلك بالتخيل هو في الوقت ذاته (إدراكها) و(ملاحظتها) ولكننا فعل التقييم نلتفت شطر القيمة في فعل الفرع المتجه شطر ما يسرنا. وفي فعل حب ما هو محبوب، ويقول أيضاً: عندما التفت نحو شيء، لا قيمة فلا ريب أن ذلك يتضمن أنني أدرك الشيء ولكنني لا أدرك الشيء وحده بل الشيء من حيث أنه موضع تقدير أو تقييم وعندما نتجه شطر شيء في فعل تقييم فإن اتجاهنا نحو الشيء يعني ملاحظته وإدراكه، ولكننا أيضاً نكون متجهين نحو القيمة بيد أن اتجاهنا ليس من أجل إدراكها(*)".

والعلاقة بين الاهتمام وبالتالي القيمة من جهة والمعرفة من جهة ثانية والتداخل بينهما يقتضي تحليل عناصر كل منهما على حدة لبيان هذه العلاقة ومكوناتها من ناحية ولتحديد عناصر وتركيب القيمة - وبالتحديد الخاصية الإدراكية موضوع هذه الفقرة⁽¹⁾.

ويتضح من تحليل يرى لعلاقة الاهتمام والإدراك عدة نتائج هي:

- 1 - أن فعل الاهتمام يجب أن يكون موضوعاً للمعرفة.
- 2 - أفعال المعرفة تكون موضوعات الاهتمام. وهي الحالة التي تعطى فيها المعرفة قيمة.
- 3 - المعرفة والاهتمام يفسران بعضهما البعض، وأن أحدهما قد يكون شرطاً أو

(*) يوسف كومبز: القيمة والحرية، ترجمة د. عادل العوا، دار الفكر دمشق 1975، ص 16، 17
نقلاً عن هوسرل: أفكار موجهة نحو فينومينولوجيا

(1) R. B. Perry: General., P. 308.

يكون جزءاً من الآخر⁽¹⁾.

ويجمل يرى الأنواع المختلفة من المعرفة ابتداء من المعرفة الحسية والمعنى والحكم بمستوياته ليعين دور المعرفة في الاهتمام "أن دراسة ترتيب الأحكام ستكون مفيدة لفهم دور المعرفة في الاهتمام"⁽²⁾ فأحكام القيمة لا تختلف شكلياً عن الأحكام الأخرى. وقد يكون أكثر الأجزاء معاوناً في دفاع بيرى عن نظريته هو ذلك الجزء، يبيانه عن أحكام القيمة، فهي مشابهة لأنماط أخرى من الأحكام، ولها الأسس والمواضع نفسها ولكن الاختلاف يكمن فقط في محتوى الحكم. أن كل اهتمام يتميز بالتوقع expectation ولكنه يتضمن بالإضافة إلى التوقع الإدراكي، إمكانية كونه "مع" أو "ضد" الشيء المتوقع ولديه استعداد لأن يتعاطف مع الشيء المتوقع. وهو يشير إلى المستقبل. فهو نظرة إلى الأمام، ويكشف عن نفسه عبر سلسلة من الأحداث المتتابعة ونحن لا نستطيع وصف التوقع عن طريق الاستبطان، فذلك يقضى على زمانيته. فالتوقع ليس حركة واحدة هو مجموعة من الحركات، بمعنى أنه حركة مختارة ومنظمة تشير إلى نقطة الوصول، أنه اتجاه نحو مكان ما. ولكي نكتشف إلى أين يذهب ينبغي أن نتركه يتحرك مسافة كافية تتيح لنا أن نحدد معالم طريقه، وأن نحدد نقطة وصوله، ولكي نكتشف موضوع التوقع ينبغي أن نتبعه وتمثل الخطة التي يشير إليها⁽³⁾.

ونحن لا نستطيع تفسير ما هو متوقع من شيء موجود بالفعل وينبغي علينا أن نلاحظ أن الإدراك في كل مرحلة له موضوعه، وموضوعه هو: هنا والآن. فالمعرفة إشارة مستقبلية فهي "تتطلع للمستقبل"⁽⁴⁾ ويؤكد ليرد "أن وجهة النظر القائلة بأن كل شيء عقلي إنما يشير إلى المستقبل إنما تعبر عن البقايا البراجماتية لبيرى الذي يريدنا أن نعتقد أن الذاكرة هي نظرة إلى الأمام تسبق أداءها طالما إنها محاولة

(1) R. B. Perry: General.. P. 308.

(2) Ibid, PP. 322-336.

(3) R. B. Perry: Realms of value, P. 39.

(4) J. Larid, The Idea of value, P. 108.

للاستفادة يقوم بها العقل لأشياء ليست حاضرة"⁽¹⁾.

وموضوع الإدراك يمكن تسميته الموضوع المشكل، وهذه الإشكالية المحددة للإدراك تعكسها صفة الإشكالية التي نجدها في الاهتمام بموضوع الاهتمام هو شيء متوقع ويتسم بسمة الإشكالية المميزة للتوقع، وقد ينتهي بالتحقق أو المفاجأة، بيد أنه في حين أن الاهتمام يتضمن التوقع إلا أنه شيء أكثر من التوقع، إنه التوقع وضده.

وبعد أن ميز بيرى الاهتمام والإدراك، قام بتتبع اعتماد كل منهما على الآخر ليبين أن الاهتمام أكثر تعقيداً من الناحية الوظيفية من الإدراك. وبيرى "يدرك عاملاً ديناميكياً مميزاً في الاهتمام يعلو على التوقع الإدراكي للمجموعة التوقعية، وهو في عزوه لهذا العامل الديناميكي القوة الدافعة التي توجه الاهتمام من خلال المجموعة التوقعية إلى موضوع الهدف" وهو بهذا يتخلى عن النظرية الآلية ويؤيد نظرية للدافع خاصة بالاهتمام. إن دور العقل ليعظم بالنسبة للأهداف البعيدة التي يضعها الإنسان لنفسه، فالهدف يتشكل على هيئة غايات مثالية، ويمتد الطريق إليها عبر خطوات متعددة كل خطوة منها نتيجة لسابقتها، وعلى ذلك فإن تحقيق غالبية الرغبات وبلوغ المثل الأعلى يحتاجان إلى ممارسة الفكر كشرط ضروري للنجاح. فالعقل إذن شرط لكل دافعية، لأنه يزود الاهتمامات بموضوعاتها. أى أن للإدراك دوره المهم في الاهتمام فهو يوجه ويقوى التصرف والسلوك الإنساني، وهنا تبرز الخاصية الأساسية للاهتمام، وهي تميزه بالعنصر المعرفي (الإدراكي)⁽²⁾ فلا يوجد اهتمام دون تنظيم واتجاه وغاية وهدف. وعلى هذا فالقيمة لا تكون قيمة بالنسبة

(1) S.C. Pepper: Sources of value, P. 185.

(2) الاهتمام دلالة عقلية، فالقواميس اللاتينية تمدنا بأن الاهتمام فعل غير شخصي والاهتمامات تعنى الإفادات الضمنية، فمن بين مجموعة كبيرة من الإقتباسات مجموعة من النماذج مأخوذة من شيشرون تبين أن للمصطلح دلالة عقلية، فهو يعنى من حيث الاشتقاق عدم المبالاة - non Indifference وأغلب السيكولوجيين في تفسيرهم للعقل الإنساني يشيرون إلى الاهتمام الذى له معنى منطقي.

J. Laird: The Idea of value, P. 109.

للفرد إلا إذا توفرت شروط ثلاثة هي:

- أ - أن يكون عنده وعى يتبلور حول وجود شيء أو فكرة أو شخص.
 ب - أن وعيه هذا يخصه ويهمه، أى يحدث عنده اتجاهات انفعالية أى لا يقف منه موقف عدم اهتمام أو لامبالاة.
 ج - أن وعيه واتجاهه الانفعالي يكون أكثر من حالة وقتية عابرة، أى يدومان بعض الوقت، فالقيمة على ذلك تتضمن الوعي بمظاهره الثلاثة السابقة: الوجدان والنزوع والإدراك⁽¹⁾.

وبعد هذا العرض لخصائص الاهتمام يتبقى السؤال الخاص بتفسير طبيعة الاهتمام فهل الاهتمام ذاتي كما فسره ريزيه وكوهلر ومن تابعهما في هذا التأويل أو هو ذو طبيعة موضوعية كما لدى سوهاكيان؟

وفي محاولة بيان طبيعة الاهتمام يبدو أن يرى أول من أوضح مأزق التمرکز حول الذات (ابستمولوجيا) وأول من عزف عن هذا الزيف المثالي - والذي كان يجب أن يكون حساساً بدرجة كبيرة للفوارق الذاتية الدقيقة - كان في كتابه المبكر "الاقتصاد الأخلاقي" سريع التأثير بدرجة كبيرة بالمثالية الخاصة بالقيم أو بالذاتية. وقد حدد بلا حذر الخير على أنه تحقيق الاهتمام⁽²⁾ وعمم ذلك قائلاً: "أن القيمة الأصلية التي تتركب منها كل القيم الأخلاقية الأعلى هي تحقيق أو إشباع الاهتمام الخاص"⁽³⁾ أى أنه قد حدد بوضوح موقع القيمة في الذات وعادها بالإشباع وإتمام التحقيق الذاتي. هذا في البداية فقط.

لقد سعى يرى في أن يهرب من الذاتية عن طريق نظرية علائقية للقيمة حيث

(1) د. فوزية دياب: المرجع السابق، ص 29.

(2) R. B. Perry: Moral Economy, P. 11.

(3) Ibid, P. 82.

طور نظرية علائقية في الشكل الذي يقول: القيمة = اهتمام بموضوع $O(R) I^{(1)}$ أى أنها موجودة في علاقات خاصة للموضوع بالعقل وقيمة الموضوع هى في قدرته على تحريك العقول. معنى ذلك أن القيمة ليست موضوعية ولا ذاتية، فالقيمة هى علاقة "فأيا ما تكون القيمة سواء كانت أخلاقية أم اجتماعية أم جمالية فهى موجودة في علاقات"⁽²⁾. وبعبارة أخرى فالقيمة لا تستقر في الموضوع بمفرده، فهى ليست صفة للموضوع، كما أنها لا تستقر في العقل بمفرده، أى ليست صفة للعقل، فهى علاقة. معنى ذلك أن يرى قد رفض كل من الذاتية الخالصة والموضوعية الخالصة، وتبني ما يسمى بالنظرية العلائقية في القيم مثلما تبناها في نظريات العقل والمعرفة. ولكي نفهم معنى هذه النظرية في أفضل صورة، علينا أن نأخذ في الاعتبار الاصطلاحات التى تدخل في العلاقة، وهى (الاهتمام - الموضوع).

أ - الاهتمام: أن استخدام اصطلاح الاهتمام يؤكد أن نظرية يرى نظرية حيوية مركزية Bio - Gentric Theory of value أو نظرية نفسية مركزية في القيمة بمعنى أنه يتم التمسك بالقيمة على أنها وظائف لأفعال معينة للعقل أعطيت اسم الاهتمام⁽³⁾ والاهتمام يتميز عن موضوعه، وهو الذي يوجه نحو الموضوع. ويظهر الاهتمام بتركيز واضح لوجوده داخل ميول الكائنات الحية التى تعمل بما يتفق مع البيئة وذلك عندما تدخل الظروف النفسية، ويتضمن السلوك المهتم به أكثر من الكائن الحي مع ميول محددة، وموقفاً خارجياً يعمل نحوه ويفجر طاقاته، فالاهتمام غائي أساساً. وإذا ما فسرنا الموقف بالإشارة إلى نتيجة متوقعة فإن الكائن الحي يجب أن يكون ذا عقل ويعرض السلوك الإنساني سواء أكان معرفياً أم مهتماً به ليس فقط التكيف نحو البيئة، ولكن أيضاً التخطيط الإدراكي.

(1) S. C. Pepper, P. 369, Andrew Reck, P. 26. Mulder Sears Schlabach, The development of American Phil., P. 511.

J. Blau, Ibid, P. 288.(2)

R. B. Perry: General.. P. 537.(3)

ب - الموضوع: ومع أن الموضوعات توجد مستقلة عن العقول التي تعرفها فإنها تصبح ذات قيمة فقط عند استيعاب اهتمام بها. والقيمة في النهاية هي العلاقة المحددة التي يكون فيها للأشياء ذات الطابع الانطولوجي سواء أكان حقيقياً أم مثالياً ارتباط مع المواضيع ذات الاهتمام⁽¹⁾. القيمة ليست مثل إشباع الاهتمام ولكنها بالأحرى علاقة بين موضوع واهتمام وهي توجد طالما كان موضوعاً للاهتمام سواء تم إشباع الاهتمام أم لا⁽²⁾.

وبعد أن نبذ يرى المثالية الخاصة بالقيمة والتي ترد القيمة إلى حالة ذاتية كان متردداً لأن يختص اتجاه واقعية قيمة تقوم بإرجاع الموضوعية للقيم بصرف النظر عن أى علاقة بالاهتمام. ثم تظهر النظرية الواقعية في القيمة، في تميز يرى للقيم عن أفعال الإدراك الحسي أو الأحكام التي تعرفها، ولكنها تكون مستقلة عنها. القيم إذن علائقية تنشأ عندما يتم استيعاب اهتمام في المواضيع، وتنتهي عندما يتم إشباع الاهتمامات إلا إذا كانت هذه الاهتمامات متكررة⁽³⁾. معنى ذلك أن يرى في النظرية العامة وفي آفاق القيمة قد طور أخلاقاً واقعية توجد فيها القيمة في علاقة انجذاب الكائن الحي نحو أو نفوراً من "موضوع"⁽⁴⁾.

ويؤكد جوزيف بلو هذا التفسير الواقعي للقيمة عند يرى مقابل التفسيرات السابقة، ويربط بينه وبين نظرية يرى في المعرفة. فقيمة الموضوع تظهر عن طريق قدرته على تحريك العقول. والقيمة يمكن أن تكون سالبة أو إيجابية؛ الإيجابية تظهر عن طريق جذبها للعقول، والسلبية عن طريق صدها للعقول واصطلاحات الجاذبية والنفور هي اصطلاحات شمولية لكل منها أشكال مختلفة فيما يتعلق

Ibid, P. 117.(1)

Ibid, PP. 569-570.(2)

Andrew Reck, PP. 27.(3)

J, Blau, P. 289.(4)

بالمواضيع المختلفة⁽¹⁾.

يقول بلو: "ولا نستطيع أن نجرد الجاذبية عن الجذب، ولا أن نتحدث عن الجاذبية عنصراً في موضوع" بموجبه قامت باستحضار الشعور أو الإرادة" والجاذبية هي استحضار الشعور أو الإرادة، وعلاوة على ذلك وبما يتفق مع رأى يرى بخصوص طبيعة العقل فإن الفرد ليس في حاجة هو نفسه أن يجذب أو يصد حتى يعرف أن الموضوع جذاب أو منفّر "فلكى يعرف الفرد أن الموضوع مدمر فليس من الضروري أن يتم تدميره. بواسطة هذا الموضوع"⁽²⁾. فلا تتضمن المعرفة الخاصة بالقيمة شيء أكثر من أى نوع آخر من المعرفة. ويمكن للفرد أن يستمد المعرفة الخاصة بالقيمة من وعيه الخاص به في حالة كونه منجذباً أو مصدوداً بواسطة موضوع ما، ويستطيع بالدرجة نفسها أن يشتق معرفة القيمة من وعي الآخرين في حالة انجذابهم أو صدهم بواسطة هذا الموضوع فالنظرية الواقعية في القيمة تجعل الاهتمام بوجه عام وليس اهتمام صاحب الحكم هو معيار القيم. ففى مقدورنا أن نعلم لشيء ما قيمة معينة بمجرد ملاحظة سلوك الآخرين إزاءه وقبل أن نمارس نحن أنفسنا قيمته بالنسبة إلى ذاتنا، فمقياس القيم - إذن - عام وواقعي وليس هو بالذاتي الخاص.

Ibid, P. 289.(1)

J. Blau, Ibid, P. 289.(2)

الفصل السابع

نظرية القيمة المقارنة

قدم لنا بيرى نظريتين في فلسفة القيم⁽¹⁾. الأولى خاصة بالقيمة العامة الشاملة، والثانية هي نظرية القيمة المقارنة. وقد عرضنا النظرية الأولى في الفصول السابقة، ونبتاول النظرية الثانية هذا الفصل. نظراً لأن تعريف القيمة لا يتناول فقط معنى القيمة لكنه يتناول أيضاً القيمة المقارنة Comparative ليس معنى القيمة لكن تدرجها Grading وعلوها وتسلسلها مراتب القيم Ranking والحكم النقدي عليها. "فالناس يهتمون بما يدعونه لقيمهم من علو، أكثر من اهتمامهم بقيمهم ذاتها، وما تنادى به الشرائع والأديان وتتمسك به ليس هو الخير لكن الخير الأقصى"⁽²⁾.

وهي ما يطلق عليه في الكتابات المختلفة "تصنيف القيم". وقد بذلت محاولات متعددة في بيان تلك المشكلة الأساسية المتعلقة بمكانه "الخير". وذلك بتصنيف القيم إلى معايير، وهي تتخذ شكل سلسلة من الأزواج المتقابلة كالقيم الكامنة مقابل الدنيا والقيم الوسيلية، والقيم العليا مقابل القيم الثابتة مقابل المتغيرة. ومن تحليل مختلف أنواع القيم يمكن ترتيب الأشياء الخيرة في سلم متدرج. وفي هذه الحالة توضع الأشياء الأكثر اشتهاً في مكانة تعلو على الأقل اشتهاً، ويتغلب الأعلى على الأدنى، والدائم على العابر، والأهم من ذلك وضع الكامن قبل الوسيلي. ويتضح من ذلك أن معظم الأشياء التي نسميها "خير" لا يكون لها قيمة إلا من حيث هي وسيلة "لخير" أشمل منها وهذا بدوره يتبين أنه ليس إلا وسيلة لآخر أبعد مدى. وهكذا يكون لدينا سلم متدرج من القيم ولا بد من أن تكون

(1) Andrew Reck, p. 19.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 50.

هناك قيمة من نوع ما حتى نصل إلى مفهوم القيمة العليا أو الخير الأسمى⁽¹⁾. وتحقيق هذا الخير يغدو إلى حد بعيد تنظيمياً لكل القيم والاهتمامات الأخرى في صلتها ببعضها البعض. التي تنتج من تنظيم منسجم للاهتمامات يطلق عليها يرى اسم السعادة التوافقية⁽²⁾.

وكي يتبين معنى الانسجام أو "السعادة التوافقية" التي تمثل صلب نظرية يرى في القيمة المقارنة يعرض لأنواع الاهتمامات وتكاملها، حيث لا يظهر التوافق إلا من تكامل الاهتمامات المختلفة. "بعد أن حددنا طبيعة الاهتمام بالمعنى الواسع فإنه يتعين علينا أن نفحص ونميز تنوعاتها" تأكيداً لمبحثه بأن هناك أنواعاً مختلفة من الاهتمام ونتيجة لهذا فهناك أنواع عديدة من القيمة. يكرس يرى فصلاً عديدة لما يسميه "كيفيات الاهتمام" تتضمن بياناً للاهتمامات المختلفة: السالب والموجب، وتوضح الفرق بين الاهتمام التقهقري، والاهتمام التقدمي وهناك أيضاً دراسة الفرق بين الاهتمام الواقعي، والاهتمام غير الواقعي، وكذلك مقارنة الاهتمام العدائي مع الاهتمام المسالم.

ونظراً لأن الاهتمام هو نفسه القيمة فإن تصنيف الاهتمام هو في نفس الوقت تصنيف للقيم وتسلسل الاهتمام أي تدرجه من الأضعف للأشد ومن الخفي المستتر للواضح البارز يرتبط بتسلسل القيمة حيث يكون أقل أنواع الشر مقابل أكثر أنواع الخير، وأقل أنواع الخير مقابل أكثر أنواع الشر. وهذا مبدأ أخلاقي يتعلق بالخير الأقصى، نجده متضمناً في تفضيل خير المستقبل على خير الحاضر وتفضيل المستمر على الانتقالي، والكلي على الخاص، والمجموع على الأجزاء، وفي هذه الحالة

(1) انظر هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ص 274-277.

(2) السعادة التوافقية هي الإطار النظري أو النظرية التي يصيغ فيها يرى أفكاره عن التكامل بين الرغبات والانسجام بين الاهتمامات وهو محور فلسفته في الخير الأقصى والقيمة الشاملة والهدف النهائي للأخلاق. وهي فكرة أساسية لدى أفلاطون نجدها في تصوره للعدالة وهي أيضاً من المثل العليا التي ينطوي عليها النشاط العلمي والتي أطلق عليها البريائيون الوفاق أو الائتلاف (بأيه دفاع عن العلم) د. عثمان أمين، دار إحياء الكتب العربية 1945 ص 82.

فإذا كانت السعادة خير فإن سعادة الكل أفضل من سعادة الفرد، والسعادة الخالصة أفضل من السعادة التي تنتج من شقاء الآخرين. وهذه الفكرة عبر عنها أصدق تعبير اسبينوزا الذى يستشهد به بيرى. يقول فى بداية الفصل الثالث من رسالة فى اللاهوت والسياسة:

"إن سعادة الفرد ونعيمه الحقيقى لا يكونان إلا فى تمتعه بالخير، لا فى فخره بأنه وحده، الذى يتمتع به مع استبعاد الآخرين. ومن يظن أنه حصل على سعادة أكبر لأنه وحده فى حالة طيبة فى حين أن الآخرين ليسوا كذلك، أو لأنه يتمتع بسعادة أكبر أو لكونه أسعد حظاً من الآخرين - مثل هذا الشخص يجهل السعادة والنعيم الحقيقى"⁽¹⁾.

أولاً: أنواع الاهتمامات:

وإذا كان بيرى يستخدم الاهتمام ليفسر به القيمة. فيجب بالتالى تحديد الأنواع المختلفة من الاهتمام التى تحدد بدورها أنواع القيمة. والاهتمام الأساسى بينهما هو الاهتمام الفطرى، الذى يعنى الاهتمام الأصلي مقابل المكتسب. وهناك أيضاً الاهتمام المتقدم، وهو ضد الأقل تقدماً، وليس ضد الفطرى. ويشير لفظ الفطرى، "متقدم" إلى "مبكر" متأخر فى نظام من التقدم أو الزمن العقلي. وعلى ذلك فكل الاهتمامات حتى الأصيل منها متقدمة فى التطور البيولوجي. وعندما تطلق كلمة متقدم فهى تعد هكذا بالقياس إلى التطور العقلي. ويشير تقدمها إلى درجة من التعقيد يميز الإدراك عن الإحساس، أو الهدف الواعي من الغريزة وبالتالي فليس ثمة ما يزعم أن الأصلي أو المبكر فى تاريخ الجنس أو الفرد أقوى من المكتسب أو المتأخر، فالبدائي الأول لا يتفق بالضرورة مع الجامع الشامل. فقد يختفي الاهتمام الأصلي ويصبح المكتسب عاماً. وعلى ذلك، على رغم أن الحاجات الفطرية قوية

(1) اسبينوزا: رسالة اللاهوت والسياسة. ترجمة د. حسن حنفى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر الطبعة الأولى 1971 ص 171.

وجامعة شاملة مثل الجوع والجنس، والفكرية ليست مقياساً حاسماً أو نهائياً لمعرفة أى الاهتمامات قوية وأياها عامة وشاملة⁽¹⁾.

وإذا كان الاهتمام هو ما يميز القيمة فهناك كثيراً من الحالات ليست اهتماماً، بل "شبه اهتمام" "فقد توجد أوصاف مختلفة تتضمن نقصاً في الاهتمام مثل الكمون. والإمكانية، والوجود الواهي الزائف للاهتمامات وعلى يمكن أن نعدد الأنواع المختلفة للاهتمامات على الشكل التالي بدأ بأقلها مرتبة حتى أكملها.

1- الاهتمامات كامنة أو مستترة. وأسباب اختفاء الاهتمامات قد تكون التعب، عدم المناسبة للظهور، قصور مدى الوعي، لكنها مع ذلك موجودة كميل واستعدادات تؤخذ في الحسبان لحظة صحوها⁽²⁾.

2- الاهتمامات اللاواعية، والدوافع الخفية، وهى أيضاً كامنة ويمكن إبرازها بوسائل معينة فهى تؤخذ على شكل ميل أو استعدادات كالذكريات القائمة.

3- الاهتمام العابث ويتصل بالاهتمام الإمكانى اتصالاً وثيقاً.

4- وقد توصف الاهتمامات بأنها غير حقيقية أو معدومة، أو زائفة ونظراً لأن مكانة القيمة ستبغ مكانة الاهتمام، فإذا كان الاهتمام غير حقيقي فالقيمة كذلك، ومن خلال تمييز بين "فعل الاهتمام" "وموضوعه" فقد يكون هناك اهتمام موجود لكن موضوعه غير موجود، أو يكون الموضوع غير حقيقي عندما يكون الفعل حقيقياً.

5- ويفرق بيرى الاهتمامات طويلة الأجل والاهتمامات المتبادلة.

6- الاهتمام السلبي والإيجابي وهى خاضعة لتغير ظروف التحقيق أو عدم التحقيق وظروف النجاح والفشل، فالأول يتميز بأفعال تبشر بإحداث الفعل، بينما الثانى ينذر بمنع الفعل وإبطاله. وكل منهما ناجح أو فاشل تبعاً لذلك. أى أن

R. B. Perry: Realms of value, p. 73.(1)

Ibid, p. 73.(2)

الإيجابية والسلبية تفهم بالقياس إلى ارتباطها بفعل الاهتمام لا بموضوعه، وإلا فلن يمكننا إدراك أن الموضوع نفسه قد يكون ذا قيمة سلبية أو إيجابية في نفس الوقت، ويمكن أن تعتبر الاهتمامات الإيجابية كالجوع والجنس، والسلبية كتجنب الألم والهرب من الخطأ. اهتمامات أصيلة.

7- والاهتمامات إما مستقلة أو تابعة. والتبعية هنا تكمن في أن الاهتمام يوجد من أجل اهتمام آخر. والاهتمام المستقل متحرك بذاته يستمد منها واقعيته وهدفه ووسيلته. وهذا التمييز هو نفسه التمييز التقليدي بين الغايات والوسائل. فلولوسائل أهميتها عند يرى إذا كانت الوسائل تؤثر في اختيار الغايات فسيكون سبب ذلك أن الوسائل أيضا غايات وليست فقط وسائل. وهذا ما يطلق عليه التقابل بين القيم الكامنة، والقيم الوسيلة. ويكاد ينعقد الإجماع على أن التقابل الأساسي في أي تصنيف للقيم هو هذا التقابل. وقد شغلت العلاقة بين هذين النوعين من القيم: الغايات والوسائل أو القيم الأدائية للفلسفة البرجماتية خاصة لدى ديوى⁽¹⁾.

8- الاهتمامات الشخصية والاجتماعية. والاهتمامات شخصية بمعنى أنها اهتمامات لشخص ما، وبعض الاهتمامات شخصية بمعنى أنها في شخص أو منصبة على شخص والتحدث عن اهتمامات شخص على أنها غير شخصية معناه أن الشخص يهتم بموضوعات ومآرب لا بأشخاص وفي الحالة التي يكون فيها الشخص موضوع الاهتمام والشخص الذي ينصب عليه الاهتمام شخصين مختلفين فإن الاهتمام ينتمى إلى النمط الاجتماعي.

8- الاهتمامات العليا والدنيا، ويمكن ترتيب الاهتمامات والمصالح على نحو تدرجي بحيث يعطى معنى للقيم العليا والسفلى، الأسمى والأدنى، وليس هناك ترتيب واحد بحيث يكون الخير الأسمى أسمى دائما وفي كل الأوقات وفي جميع الحالات. وفي حين أنه في واقع الأمر يمكن تدرج المصالح حسب مستويات مختلفة ومعايير مختلفة. ويشير بيري إلى أن هناك اتجاهاً أصيلاً يذهب إلى أن اهتمامات

(1) انظر محمد محمد مدين: القيم في فلسفة جون ديوى.. رسالة ماجستير غير منشورة.

أسمى في ناحية ما، هي أسمى في كل النواحي، إلا أن ذلك لا يصح إلا في حالة واحدة هي الشمول. فإذا اشتمل اهتمام آخر فإنه يحوز على كل الأفراد والاهتمامات التي يمتلكها الاهتمام "المشتمل عليه" ويفوقها فمقياس الشمول "الاشتمال" هو الذي يزود الناس بالسند الكافي لكل دعاوي الأخلاق.

10- الاهتمامات المتضاربة والمتناسقة: وإذا كانت الاهتمامات ترتقي في هرم تصاعدي وصولاً للخير الأقصى، أي السعادة التوافقية أو الانسجام، فهذا لن يتم إلا من خلال علاقات الاهتمامات المتبادلة. وأوضح علاقتين على ذلك: هما "التنافر" التناسق" وتتنافر الاهتمامات أو تتصادم في معنيين أحدهما التناقض، والثاني الاختلاف. والاهتمامات المتناقضة اهتمامات إيجابية وسلبية بنفس الموضوع والاهتمامات الإيجابية لا تتميز بأهدافها، لكن تتميز بتحقيق الهدف أو بهبوط قيمة تحقيق موضوعاتها. وكل من الاهتمامات الإيجابية والسلبية بنفس الموضوع لا يمكن أن يتحقق كلاهما، ولكنها يستطيعان أن يتعايشا⁽¹⁾.

وتفسير التناسق بنفس الطريقة، فهو مضاد للصراع، أي أنه يعني عدم التعارض فقد توجد مصالح ذات علاقة نسبية في حالة تسمح لكليهما أن يتحقق دون تدخل الآخر، فحين ترتبط ارتباطاً وثيقاً لدرجة توجد التعارض والاختلاف فإنها تصطنع مناهج لبلوغ الاتفاق والتناسق" والتي بدورها تنمى ليس فقط عدم العداوة فحسب ولكن أيضاً حب الخير والتعاون⁽²⁾. والخير أو موضوع الاهتمام الإيجابي أفضل من الشر، موضوع الاهتمام السلبي أو عدم المبالاة.

ثانياً: تكامل الاهتمامات:

وبعد تناول لأنواع الاهتمام نتحدث عن تكامل الاهتمامات. فالاهتمامات تكون بمعنى ما مشتركة أو مرتبطة، يقول بيرى: "عند تحليل صيغ مركبات الاهتمام،

R. B. Perry: Realms of value, p. 83. (1)

Ibid, p. 83. (2)

فنحن نقوم بوصف صيغ التكامل⁽¹⁾ وهنا يظهر السؤال: ما هي هذه الصيغ أو العلاقة التي تقوم بين اهتمام وآخر أو بين مجموعة من الاهتمامات؟ والاهتمامات عند بيرى يمكن أن تتكامل وتنسجم، أو أن تتصارع وتتنافر.

وقبل الحديث عن التكامل يتحدث بيرى عن عدم التكامل الذى يعنى أشياء مختلفة، فقد يعنى أن الاهتمامات تكون مستقلة وغير مناسبة وغير متشابهة، أو متقابلة، ولا مبالية ومتنافرة، وغير منسجمة، والتكامل هو إزالة هذه الظروف بتحقيق الاعتماد والتناسب والتشابه والثبات والتخالف. والاهتمام بالاهتمام، والصدقة والانسجام وعلى ذلك هناك حقيقتين أساسيتين لنظرية القيمة هما:

1 - أن الاهتمامات تكون منسجمة، ومستقرة، وودية، ومعضدة أو متحالفة ويمكن الإصلاح على أنها هرمونية أو توافقية.

2 - غير منسجمة، وعدائية أو متقابلة، تواجه بعضها بعض ويمكن الإشارة إليها على أنها متصارعة. وعلى هذا تكون المشكلة الرئيسية للتكامل هي تحقيق الانسجام بدلاً من الصراع⁽²⁾. وهذا هو مبدأ الخير الأقصى.

واهتمام بيرى بمشكلة الانسجام "التكامل" مسألة مبكرة توجد منذ "الاقتصاد الأخلاقي" 1909 كما نجد لها لدى رسل فى كتابه "ما أعتقد؟" 1925 حيث تكمن القيمة فى توافق وتناسق الرغبات، فالاصطلاحات الأخلاقية عند رسل قلت كى تعبر عن الرغبات المتجمعة للبشرية. يرى ليلان ي. ايكن فى كتابه "فلسفة رسل الأخلاقية" أن ما قدمه رسل فى "ما أعتقد؟" يشبه فى كثير من النواحي نظرية بيرى فى "الاقتصاد الأخلاقي". وأن كان بيرى فى نظر المؤلف يتصف بالصراحة واتساق

(1) R. B. Perry: General theory, p. 369.

(2) Ibid, p. 382.

وانظر فى مفهوم الانسجام عند جورج سانتيانا فى كتابه مولد الفكر وبحوث أخرى الترجمة العربية، دار الآفاق الحديثة، بيروت. وإن كان موقفه على العكس من بيرى حيث يتناول الانسجام على المستوى الطبيعي ليس فقط النفس أو الاجتماعي. انظر ص 73-76.

الأفكار في هذه النقطة أكثر من رسل"⁽¹⁾ وعند رسل كما يقول ايكن لا تعرف القيم فقط بالإشارة إلى رغبة الأفراد الشخصية الجزئية، ولكن تشير بالأخرى إلى الإنسان بصفة عامة. "أن انسجام الرغبات مازال هو الذي يهم الحكم الأخلاقي، وليس مجرد إعجاب شخص أو رغبته، أن رغباتنا مجتمعة هي التي تخلق القيم في مصطلحات انسجام الاهتمامات"⁽²⁾. وهذا ما يؤكد أن رسل يقترب من نظرية يرى في الاقتصاد الأخلاقي، والذي جاء فيه: "أن تحقيق اهتمام منعزل بسيط شيء حسن، لكن تحقيق تنظيم للاهتمامات هو فقط الذي يعد شيئاً أحسن أخلاقياً، إن مثل هذا الخير يظهر في تحقيق الاهتمامات الفردية الجزئية للفرد، ويظهر في رفاة المجتمع، فإنجاز اهتمام بسيط يكون أخلاقياً ومثل هذا الخير يظهر في إدراك غرض الأفراد المنهجي، أو يظهر في سعادة المجتمع"⁽³⁾.

إلا أن رسل لا يتفق اتفاقاً كاملاً مع يرى خاصة في قوله أن أي موضوع لأي اهتمام يكون ذا قيمة أو أمراً خيراً، على العكس فإن رسل يرى أن الرغبات المنسجمة اجتماعياً فقط والتي يقودها الذكاء تكون خيرة، وهو بهذا يكون أكثر قرباً وتشابهاً من ديوى وأبعد عن يرى⁽⁴⁾ وأن استخدمنا كلمات ديوى فإن التقييم يجب أن يكون حاضراً دائماً قبل أن تستطيع الرغبة أن تحدد القيمة ورأي رسل مشابه جداً لرأي ديوى بخصوص هذه النقطة.

وعلى ذلك فإن رسل يتشابه مع يرى في رأيه في الخير الأخلاقي حيث يؤكد على هرمونية الرغبات. ومع ديوى في القول أن الرغبة التي يمكن أن تسمى خيراً يجب أن تكون رغبة عقلية واجتماعية، وهو يختلف مع كل منهما بخصوص مسألة هل أحكام القيمة تجريبية وتخضع لقوانين الصدق والكذب؟ ويظل كل من يرى

Lillian W. Alken: B. Russel philosophy of Morals, the humanity Press inc, New York 1963, (1)
p. 161.

Ibid, p.70.(2)

R. B. Perry: Moral Economy p. 15-16.(3)

Ibid, p. 91-92.(4)

وديوى طبيعياً بدرجة ثابتة، أما بالنسبة لرسل فأحكام القيمة ليست موضوعية حيث يتمسك بنظرية فريدة لا دخل للاصطلاحات الأخلاقية بها⁽¹⁾.

ففى سنة 1915 نشر رسل مقالا مهماً بعنوان "أخلاق الحرب" يتحدث فيها عن الحرب مجيباً عن سؤال هل للحرب مبرر؟ أثارت هذه المقالة كثيراً من الجدل والحوار بينه وبين بيرى "حول الأحكام الأخلاقية" التى قدمها رسل مبيناً أن آراءه فى الأخلاق هى تعبير عن مشاعره الخاصة. وقد انزعج بيرى كثيراً حين قرأ ذلك بسبب الهدف الأساسي للمقال، وبسبب ما اعتقد أنه قلاقل ذهنية خطيرة فى نظرية رسل. وكتب رداً عليه فى الجريدة الدولية لعلم الأخلاق فى إبريل عام 1915 مبيناً "أن اهتمامه الأساسي ليس موقف رسل من الحرب، ولكنه يبحث فى طبيعة الأحكام الأخلاقية، ويقدم حججه على أساس ذلك:

- 1- مناقشة رسل غير عاطفية على رغم إدعائه بأنه يعبر عن مشاعره.
 - 2- يستخدم رسل مناقشات تؤيدها الخبرة والاستدلال الاستقرائي وعلى هذا فعند مهاجمة صدق رسل فإن المشاعر تكون غير ذات أهمية.
 - 3- أن أى تدبير للحرب يكمن فى الأمن والحفاظ على القيم الإنسانية، ومن الواضح من مقال رسل انه يعتبر الحياة والسعادة، والتأمل الذهني والحكومة الذاتية قيماً. وهكذا فإن رسل يعتقد بالفعل بوجود القيم الواقعية، وقد تكون الحرب لها ما يبررها إذا كانت هذه القيم الأساسية فى خطر⁽²⁾.
- وعدم الاتفاق بين بيرى ورسل بخصوص طبيعة تأكيداتهما المتبادلة بخصوص الغايات فبينما يرى بيرى أن قضاياها بخصوص القيم الأساسية للحياة يمكن تأكيد صحتها تجريبياً فإن رسل يرى أنها مجرد تعبيرات لمشاعره الخاصة. ومن هنا ينطبق عليها نقد بيرى السابق وقد أيد رسل بعد ذلك آراء بيرى إلى حد ما⁽³⁾.

Ibid, p. 92.(1)

Lillian W. Aiken, Ibid, p, 68.(2)

Ibid, p. 69.(3)

ثالثاً: مقارنة وقياس الاهتمامات:

وبالعودة إلى موقف يرى نجد ريزيه يوجه رأياً يقول فيه: "نحن إذا ما فسرنا تعريف يرى حرفياً، بمعنى أن أى شيء له قيمة عندما يكون موضوعاً لأى اهتمام أياً كان فإننا لن نكون قادرين على استبعاد أن تكون لدينا اهتمامات سالبة خائنة أو خاطئة. والحقيقة أننا فعلاً لدينا منها، فعلى المرء في دنيا القيم أن يضيف كيفية ذات صيغة أخلاقية للاهتمام، وبالتالي سوف يكون هناك اهتمامات سيئة مثلها هناك اهتمامات خيرة وفي مثل هذه الحالة فإن التعريف النفسي يكون ذا استخدام بسيط جداً حيث أن العنصر المهم فعلاً تقدمه لنا الكيفية المضافة⁽¹⁾. وعلى ذلك فهناك ضروب للاهتمام تختلف حسب موضوع كل منها. فموضوع الاهتمام الإيجابي أحسن وأكثر خيراً من موضوع الاهتمام السلبي، أو عدم المبالاة، وكذلك بالنسبة لموضوع الاهتمام السلبي فهو أسوأ من اهتمام إيجابي أو عدم المبالاة، لكن هذه الحقائق لا تلقي ضوءاً على مقارنة خيراً بخير أو شر بشر، لذا علينا كما فعل يرى أن نقوم بالبحث في الطرق التي بواسطتها يمكن المقارنة بين اهتمام إيجابي واهتمام إيجابي آخر، واهتمام سلبي واهتمام سلبي آخر⁽²⁾. وهذه المقارنة بين اهتمام وآخر تصلنا بالقيمة المقارنة. تلك التي تنطوي على الاعتراف بتسلسل وتدرج القيمة وصولاً إلى القيمة الأعلى أو الخير الأقصى. ويؤكد يرى دراسته لهذه الناحية باقتباس نص من الكتاب الذهبي لماركوس أوريليوس يقول فيه: "إننى أقول قولاً حراً مطلقاً هو أننا ينبغي علينا أن نختار الأحسن ونتمسك به، وقولهم الأحسن أو الأفضل، أى الأكثر نفعاً Praefitable. وإذا كانوا يعنون بالنفع ذلك الذى ينفع الإنسان كإنسان عاقل فتمسك به، أما إذا كانوا يعنون النافع له كمخلوق فنبذه تماماً⁽³⁾."

(1) Frandzi Risieri, What is value, p. 55.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 50.

(3) Ibid, p. 50.

انظر في ذلك ربط اسبينوزا في رسالته في اللاهوت والسياسة... بين معنى والخير والأفضل والنافع، ص 380-381.

ويعطى هذا النص بعض الدلالات التي تبين معنى المقارنة تلك التي جعلت يرى يستشهد به وهي:

- 1- نحن لا نختار إلا الأفضل، فالتفضل هو مقياس اختيار الأشياء.
- 2- الأفضل لا نصل إليه بشكل نظري أو مجرد، بل يرتبط الأفضل بالنافع.
- 3- أن النافع ليس خاصاً بالفرد من حيث هو مخلوق، بل باعتباره ممثلاً للنوع الإنساني والعقل هو المقياس العام الذي يميز الإنسان والذي على أساسه نختار الأفضل.

وعلى ذلك فنظرية القيمة المقارنة لا تبحث في الخير إنما تتناول الخير الأقصى كهدف وغاية، وذلك الخير الأقصى يفترض تنظيمياً تصاعدياً في "نظام تسلسلي مفرد وشامل حيث يشغل كل موضوع سواء كان خيراً أم شريراً مكاناً فريداً تحدده علاقاته الحسنة أو السيئة تجاه المجموع الكلي ويتطابق هذا ويرتبط بموضوع هام، وهو إمكان قياس القيم Commensurability of values⁽¹⁾.

لكي نصل إلى مفهوم الخير الأقصى علينا أن نحدد طرق قياس القيمة، وتدرج مستويات الخير، أي أن نحدد بأي معنى من المعاني يمكننا القول أن قيمة ما "أفضل" أو "أسوأ" من قيمة أخرى. من الضروري علينا القيام بفحص المبادئ الخالصة بالمقارنة الكمية من أجل قياس القيمة⁽²⁾.

ويقدم يرى في نظريته نموذجاً عملياً لطرق قياس الاهتمام وبالتالي القيمة وذلك مقابل اتجاه من ينكرون إمكانية قياس القيم من التحليلين والوضعيين المناطقية، وذلك على الشكل التالي: تكون قيمة ما أعظم من قيمة أخرى، بمعنى أن بعض الاصطلاحات تكمن وراء اصطلاحات أخرى في نظام تسلسلي، وأيضاً بمعنى أن الكل يتفوق على أي جزء من الأجزاء التي يكونها، وتعطى العلاقات

R. B. Perry: General theory of value, p. 626.(1)

Ibid, p. 626.(2)

التي من هذا النمط معنى لأشكال التفضيل وأفعال التفضيل الخاصة بالصفات، وعلينا بالتالي "بدلاً من أن نجادل في مسألة هل القيم كمية ويمكن قياسها، أن نبحث عن اكتشاف المعنى المحدد الذي تكون فيه القيم كمية وقياسية أملين بهذه الطريقة ليس فقط أن ندرس شيئاً بخصوص القيم، ولكن أيضاً أن نوسع معنى الكم والقياس"⁽¹⁾.

والصعوبة التي يمكن أن يثيرها تقدير وقياس القيم لا تقع في عدم قابليتها للقياس ولكن في قابليتها له. وتوجد معان مختلفة تجعل الحديث الأكثر والأقل شيئاً ذا مغزى؛ ذلك لأن التفضيل، والشدة، القوة، والاستمرار، والعدد، والاستتارة وشمول الاهتمام كلها أشكال من المقارنة مشروعة ومعروفة، ويمكن اعتمادها كمقاييس للمقارنة⁽²⁾.

وقبل أن يحدد لنا يرى طرق قياس القيم يقوم باستبعاد بعض المعايير التي لا تفي بالغرض مثل الرأي الذي يحكم على الاهتمام عن طريق المتغيرات الخارجية التي يثيرها، ثم يقتبس هذا المتغيرات في اصطلاحات الجهد المبذول، ويرفض يرى هذا المقياس لأنه لا توجد نسبة محددة بين الكمية التي يقوم الإنسان بعملها، وبين درجة اهتمام المرء بها. وهذا المعيار الذي يدون سعة أو نسبة الحركات الجسمية، ويرى يرى أن المعيار الذي من هذا النوع يقيس فقط النشاطات أو نتائج النشاطات الخاصة بعضلات الجسم ولا يهتم بالمدى الذي تكون فيه هذه الأنشطة مهتماً بها⁽³⁾.

وبعد ذلك يحدد يرى المقاييس المختلفة للقيمة المقارنة، ونجد في كتاب "النظرية العامة للقيمة" نصاً هاماً يحدد مبدأ تحديد صلاحية مقياس ما من مقاييس القيمة المقارنة، ونظراً لأهمية هذا المبدأ نجد كثير من الكتاب قد اعتمد عليه⁽⁴⁾.

(1) Ibid, pp. 626-627.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 53.

(3) R. B. Perry: General theory of value, p. 629.

(4) Roy Lepley: The Language of value, Columbia Uni. Press New York, 1957, p. 8.

يقول هذا المبدأ: "إذا كان موضوع ما أفضل من موضوع آخر، فإنه يجب أن يكون أفضل فيما يتعلق بنفس الحال الذي يصوره على أنه خير، أصلح وأسوأ في المجال نفسه الذي يصوره على أنه شرير. وسوف يرتبط هذا المبدأ بتعريف القيمة الشاملة أيا كان. فإذا ما كان الخير هو اللذة والشر هو الألم فإنه كلما زادت اللذة كان ذلك أفضل، وكلما زاد الألم، كان أسوأ، وإذا كان الخير هو الكلية والشر هو الجزئية فإنه كلما زادت الكلية كان ذلك أفضل، وكلما زادت الجزئية كان ذلك أسوأ، وإذا كان الخير هو الاتحاد بالله، والشر هو الابتعاد عن الله، فإنه كلما اقتربنا إذن من الله كلما كان ذلك أفضل، وكلما ابتعدنا عنه كلما كان ذلك أسوأ، وهكذا فإنه إذا كان الخير هو الاستحسان والشر هو الاستجهان فإنه كلما كان الأمر مستحسناً كان ذلك أفضل وكلما كان غير مستحسن كان ذلك أسوأ"⁽¹⁾. ولتوضيح ذلك بتفضيل أكثر فيما يتعلق اللذة، فإذا ما عرفت القيمة باصطلاحات اللذة والألم فإنه كلما زادت اللذة كلما كان ذلك أفضل، وهناك ثلاثة نواح تكون فيها اللذة قابلة للتحكيم مباشرة هي: الحدة، الاستمرار، العدد لأنه يمكن للفرد الواحد أن يحصل على اللذة من مصادر عديدة في الحال، وعلى هذا فإن عدة صور للذة غير قابلة للاختزال إلى عنصر الاستمرار فقط، والشيء نفسه مع الألم"⁽²⁾.

رابعاً: مقاييس "معايير" القيم

ويذكر بيرى مقاييس متعددة للقيمة المقارنة، إلا أن الشراح يختلفون اختلافاً كبيراً في تحديد عدد هذه المقاييس. فهي عند البعض أربعة "حيث تستخدم أربعة معايير كمبادئ للتدرج المنظم للقيمة"⁽³⁾ ونجد البعض الآخر يحدد ثلاثة معايير

(1) R. B. Perry: General theory.. p.599.

(2) Cf. Roy lepley: The Language of value, pp. 80-81.

(3) Willian &. Shakian, Ibid, p.(3)

للقياس⁽¹⁾ ويحدد كل باحث هذه المعايير بالشكل الآتي، يقول ريك هذه المبادئ الثلاثة هي:

1 - الحدة (الشدة) Intensity

2 - المفاضلة أو التفضيل Preference

3 - الاشتغال (الاحتواء) Inclusiveness

ويرى سوهاكيان أن يرى يستخدم أربعة مقاييس، وهو يذكر بالإضافة إلى ما سبق مقياس الصحة "الصواب" correctness في هذا يتفق مع بير الذي يقول: "لدى يرى بجانب الصحة التي تلعب دوراً فريداً بالنسبة له في التقييم معايير للاهتمام هي: الحدة، والتفضيل والشمول"⁽²⁾ ولا تختزل هذه المقاييس بعضها إلى بعض، ولا يمكن رد واحدة منهما إلى الاثنتين الآخرين، والصحة هي أساساً معيار للقيم، بينما المبادئ الثلاثة الأخرى تفيد في القدرة على قابلية القيمة للقياس. ويوضح يرى ذلك بقوله أن هناك منهجين أساسيين للنقد المتعلق بالقيم، المنهج التصحيحي "التصويبي" Corrective Method و"المنهج الكمي". الأول هو المعبر عنه في الحكم: هذه القيمة مؤسسة على الحقيقة أو الخطأ. والثاني "الكمي" هو الذي يعبر عنه في الحكم هذه القيمة أكبر أو أقل"⁽³⁾. ويستخدم المنهج الأخير لحساب زيادة الاهتمام أو القيمة التي لدى الموضوع. ويفيد الأول في تحديد دقة الاهتمام، لكنه لا يؤكد على موضوعه.

ويتطلب مبدأ قابلية القياس أن القيم تفي بمعايير الحدة والتفضيل والشمول. ويمكن بيان ذلك على سبيل المثال كما يلي: يكون الموضوع "النبيذ" أفضل من موضوع الماء⁽⁴⁾.

(1) Andrew Reck, Ibid, p. 27.

(2) Ibid, p. 27.

(3) W. S. Shakian, Ibid, p.

(4) R. B. Perry: General theory of value, p. 612.

1 - إذا كان الاهتمام "بالنيذ" أكثر حدة من الاهتمام بالماء.

2 - إذا كان النيذ يفضل على الماء.

3 - إذا كان الاهتمام بالنيذ أكثر اشتغالاً من الاهتمام بالماء⁽¹⁾.

وهذه المبادئ "مستقلة" بمعنى أنه لا يمكن ردها بعضها إلى البعض الآخر سواء كان ذلك في معناها أو في تنوعاتها العلية⁽²⁾. وقد تم تبيينها بشكل موسع بواسطة الفلسفة والحس المشترك. وهي ترتبط بمدارس خاصة من الفكر. الحدة ترتبط بمذهب اللذة. والمفاضلة بمذهب الإنسانية. والاشتغال بمذهب تحقيق الذات الأخلاقي. "ويرى يرى أن هذه المعايير يجب أن تؤخذ في الاعتبار من قبل كل نظرية تسعى لإقامة معايير صالحة فيما يختص بمواضيع القيمة المقارنة. ويمكن قياس الشر عن طريق نفس المعايير المستخدمة في الخير، وعلى هذا فإن الموضوع يكون أسوأ من موضوع آخر عندما نفضل ألا يكون الاهتمام السلبي به أكثر حدة. وفي المقام الثاني فإن الشيء يكون أسوأ من شيء آخر عندما نفضل ألا يكون لدينا الشيء الأول. وذلك الذي يفضل الألم الأقل لا يرغب في الألم على الإطلاق. وإنها يفضل رفض الألم الكبير على رفض الألم القليل. وفي المقام الثالث فإن (ب) أسوأ من (أ) عندما يكون الاهتمام السلبي بـ (ب) أكثر شمولاً من الاهتمام السلبي بـ (أ)، والموضوع الذي يعافه "ل"، "م" يكون أسوأ من الذي يعافه "ل" فقط أو "م" فقط⁽³⁾. ويتناول يرى هذه المبادئ بالتفصيل كل حدة بالشكل الآتي:

1- الشدة:

وهو قياس لقيمة الاهتمام باصطلاحات مقدرة الشيء على خلق إيقاظ أو إثارة الاهتمام. ويوضح لنا يرى هذا المعيار على أساس أن درجة إثارة الاهتمام هي الدرجة التي يكتسب فيها سيطرته على الجسم ككل. وهذا المعيار يمكن عن طريقه

(1) R. B. Perry: General theory of value, p. 616, Risieri P. 54. Rock, 27.

(2) R. B. Perry: Ibid, p. 619.

(3) Ibid, p. 620, 621.

أن نسير من اهتمام إلى آخر ليس فقط من خلال نفس الكائن العضوي ولكن من خلال كائنات عضوية مختلفة أيضاً، فيمكن أن نفترض أن الحدة النسبية لاهتمامين خاصين بنفس الكائن يمكن قياسها بالنتائج من تنافرهما المتبادل ومن حيث أنها يستخدمان نفس الطاقات، فإنها يتباريان ضد بعضها البعض في المناقشة من أجل استخدام هذه الطاقات.

ويرى يرى أن في انتصار اهتمام على آخر في هذه المنافسة يبرهن على كبر حدة الاهتمام المنتصر. كما أن التوقف أو الحرمان يكون الحدة، فالاهتمام الذي يقوم بالإيقاف هو ذاته في حالة نشاط والاهتمام الموقوف في حالة خمول. فالتوقف "الحرمان" هو نتيجة للنشاط، وكلما زاد نشاط الاهتمام اتسعت نتائجه، فالاهتمامات الحادة تميل إلى حرمان كل للاهتمامات المنافسة، كلية الكائن العضوي معنى ذلك أن لكل اهتمام حدة وبالتالي فإن كل الاهتمامات يمكن أن يكون لها حدة مشابهة من الصفر حتى أقصى حد. والاهتمام الواحد يتفاوت في الحدة، فالطعام تزيد قيمته أو تقل حسب قوة أو ضعف الشهية أو الجوع⁽¹⁾. واصطلاح حدة قد نقل كما يستخدمه علماء النفس، فمشاعر الحدة التي يحس بها تعكس الحدة النسبية للاهتمام نفسه. ونظراً لأن الاهتمامات تعبر عن نفسها علناً، فهي تدخل نطاق العالم المادي المشترك وبالتالي يستطيع الفرد أن يختار طريقه في التعبير كدليل على حدة الاهتمام. فإذا كانت الدموع علامة على الحزن والضحك علامة الفرح كان معنى ذلك أن البكاء بدموع غزيرة دليلاً على أن الفرد أحد (أشد) حزناً⁽²⁾.

وإذا كانت الحدة تعنى مقدرة الشيء على إيقاظ إثارة الاهتمام بالالتجاء إلى إعجاب الشعور حيث يتم قياسه باصطلاحات مثل: "الكسل" "النشوي" "الإحساس السريع بالحياة" "العاطفة العالية" "النشاط المتدفق" فإننا نجد أمثلة لهذا المعنى لدى بيتر Pater في كتابه عصر النهضة حيث يلجأ إلى الحدة لتمييز الشعور:

(1) R. B. Perry: General theory of value, p. 631.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 55.

لدينا فترة فاصلة ثم لا يعرفنا المكان الذي نحن فيه، أكثر من ذلك يقضي البعض هذه الفترة في كسل، والبعض في همم عالية والأكثر حكمة على الأقل بين أطفال هذا العالم يقضيها في الفن والغناء، لأن فرحتنا الوحيدة تكمن في مد هذه الفترة، في الحصول على أكبر قدر من النبضات في الوقت المحدد. والمشاعر الكبيرة يمكن أن تعطينا هذا الإحساس السريع بالحياة، والنشوى، والأسف على الحب والأشكال المتعددة المليئة بالحماسة، والأشياء غير المهتم بها وما شابهها والتي تأتي طبيعياً للعديد منا. فقد تأكد من أنها عاطفة تثمر لك فعلاً هذه الثمرة من الوعي المتعدد السريع⁽¹⁾.

وحدة الاهتمام هي نسبة العناصر التي تعمل تحت سيطرة الاهتمام لمجموعة عناصر الكائن الحي⁽²⁾ "والاهتمامات المتصارعة، وكذلك عدم الاهتمام يمكن أن تكون مسئولة عن تقليل حدة الاهتمام، وتقاس الحدة بكبر الجزء Parction أكثر من قياسها بالمقام denominator وبالتالي فإن لعب الطفل من كل قلبه أكثر حدة من التعاون الجزئي من قبل مربيته، مع أن الأول قلب طفل والثاني هو قلب يافع"⁽³⁾.

2 - التفضيل:

هناك دوما ترتيب تصاعدي للموضوعات يتمثل في خط يمتد من الحد الأدنى المفضول ويتدرج حتى الحد الأقصى المفضل (على غيره) ونظراً لأن هذه المقارنة لا تختلط الحدة، القوة فيمكن القول بوجود اهتمام أكبر بالمفضل يعلو المفضول، فالتفضيل "هو أوضح مثال للمقارنة داخل نطاق اهتمام واحد"⁽⁴⁾ يعطي معنى للأحسن والأسوأ مثلاً تفعل الحدة، والقوة والاستمرار، والعدد، والمعرفة والشمول".

(1) R. B. Perry: General theory of value, p.6.

(2) R. B. Perry: General theory of value, p. 630.

(3) Ibid, p. 630.

(4) R. B. Perry: Realms of value, p. 53.

وهناك بعض علماء النفس وباحثي القيم يقصرون المقارنة على التفضيل فقط. لكن بيرى يرى أن التفضيل بمفرده لا يكفى لذلك فهو يرفض وجهات نظر هؤلاء، ويعارض موقف س. أ. لويس في "تحليل المعرفة والتقييم وأيضاً يرفض موقف دويت باركر في كتابه "القيم الإنسانية" ذلك لأنها لا يعترف إلا بالتفضيل فقط كمعيار يستبعد المعايير الأخرى، ووجهة نظر في هذا "أن الاعتماد على مقياس واحد فقط يعد مقدمة تؤدي إلى كثير من النتائج الخاطئة، بل إنه قد أدى بالفعل إلى القول أن القيم لا يمكن أن تقاس على الإطلاق"⁽¹⁾ والوظيفة المهمة لمبدأ التفضيل "هى أنها ترتب موضع أى اهتمام معلوم في نظام نسبي بالنسبة لبعضه البعض وبطريقة لا يمكن أن تختزل إما إلى حدة الاهتمام أو شموله"⁽²⁾ أى أنها تقومان بالقياس باصطلاحات الكبر الممتد أو الاختلاف الكيفي.

والتفضيل عند بيرى مبنى على الخبرة العقلية وهو يتفق مع برال في الربط بين القيمة والتفضيل⁽³⁾. وطالما أن التفضيل أو عدم التفضيل هو موضوع لاتجاه ذو تأثير حركي في الموضوع يعتبر ضرورياً لوجود القيمة، وكما يقول ليرد "بالنسبة لنظرية بيرى - برال فإن وعيها المشترك وتفضيلها هو شيء ضروري بالنسبة لأية عملية تقييم"⁽⁴⁾. ويعادل تشارلز في كتابه Varieties of Human value القيمة بالتفضيل فكتب تحت عنوان ثلاثة أوجه للقيمة يقول: "يجب أن نميز ثلاثة طرق يستخدم بها الاصطلاح قيمة: أحياناً يستخدم ليشير إلى الميول والنزوعات الخاصة بالكائنات الحية نحو تفضيل نوع من المواضيع على آخر والإشارة إلى القيمة في مثل هذه الحالات هى طريقة للإشارة إلى الاتجاه الفعلي للسلوك التفصيلي نحو نوع واحد من المواضيع على نوع آخر. ويمكن أن نسمى هذه القيمة قيماً عاملة، وعلى

Ibid, p. 54.(1)

R. B. Perry: General theory ... , p. 635.(2)

J. Laird, The Idea of value. P. 104.(3)

Ibid, p. 105.(4)

النقيض من هذا الاستخدام فإن اصطلاح القيمة غالباً ما يكون مقصوراً على تلك الحالات من السلوك التفضيلي التي يواجهها "توقع أو تنبؤ بالنتيجة" لمثل هذا السلوك، كما نجد ذلك لدى بيرى، حيث إن السمة الرئيسة للاهتمام وكذلك للقيمة هي التوقع، ففي مقابلة القيم العاملة فإن هذا النوع يسمى قيماً مدركة. والقيم المدركة كما يقول مورس تتضمن تفضيل لموضوع مشار إليه. ويضيف أن القائلين بالقيم المدركة عادة ما يدخلون في صياغاتهم المطلب القائل بأن القيم يجب أن تؤثر بدرجة ما في مجرى العقل" وهذا صحيح بالنسبة لبيرى وديوى وكلاكهون⁽¹⁾.

والاستخدام الثالث لاصطلاح قيمة يتعلق بما هو قابل للتفضيل أو مرغوباً فيه بغض النظر عما إذا كان مفضلاً أو مدركاً على أنه واقعة قابلة للتفضيل وتسمى هذه قيماً موضوعية⁽²⁾. فالقيمة عنده تعرف كشيء مفضل، أو كمفهوم خاص بالشيء المفضل، أو كشيء قابل للتفضيل، والاستخدامات الثلاثة، يمكن أن تكون ذات إشارة للسلوك التفضيلي، والسلوك التفضيلي سوف يقوم حينئذ بتعريف مجال القيمة، والاستخدامات المتعددة للاصطلاح. وعلى ذلك فإن علم القيم سيكون علم السلوك التفضيلي، وسيكون جزءاً من العلم العام للسلوك⁽³⁾.

ومن هذا يتضح لنا أن التفضيل أساس القيمة بل أنه لدى البعض هو ما يجعل القيم قيماً كما لدى ثورنديك الشهير الذي يرى أن القيم تفضيلات. وعند بيرى التفضيل بالإدراك والتوقع، وهو يمثل مستوى مهم من مستويات المقارنة، إلا أنه ليس المستوى الوحيد كما عرفنا. لذلك نجده، بعد أن تناول إمكانية مقارنة موضوعين مختلفين من الاهتمام سواء فيما يختص بالحدة أم فيما يختص بالتفضيل، يتقدم خطوة أخرى، حيث يتناول موضوعاً ما على أنه أفضل من الآخر فيما يختص بالحدة والتفضيل معاً. ويكون ذلك بالشكل التالي: حين تكون المواضيع متساوية

(1) Charles Morris, Varieties of Human value, the Uni. of Chicago Press, 1950, pp. 9-14.

(2) Ibid, p. 11.

(3) Charles Morris, Ibid, p. 12.

فيما يختص بالحدة والتفضيل معاً. ويكون ذلك على الآتي: حين تكون المواضيع متساوية فيما يختص بالتفضيل فإن الموضوع الأكثر حدة يكون أفضل على العموم. الشيء نفسه صحيح بالنسبة للموضع المفضل عندما تتساوى أوجه الشدة. لكن الصعوبة تنشأ حين نحاول أن نقارن بين موضوعين لهما اهتمامان متبادلان غير متساويين في الحدة والتفضيل فتواجهنا صعوبة كبرى. وفي هذه الحالة فمن الممكن أن نقيم مجالاً ذا بعدين تمثل خطوطه الرأسية نظام التفضيل بينما تمثل خطوطه الأفقية درجات الحدة. والقياس نجد أن الموضوع المرتفع في الدائرة التفضيلية فالاهتمام الحاد يكون أفضل من الموضوعي الذي تعقده الحالين⁽¹⁾.

ولا يكفي يرى في نظريته في القيمة بالمقارنة بين هذين المستويين من مستويات قياس القيم بل إنه يصعد في سلم المقارنة حتى يصل إلى الخير الأقصى وذلك بأن يقدم لنا معياراً أهم هو:

3 - معيار الشمول inolusveness

ويستشهد بمعيار الشمول في حالة حدوث تداخل في الاهتمامات أي عندما يشترك عدد من الأشخاص في اهتمامات عديدة: ومعيار الشمول يعنى التحام وتداخل الاهتمامات وهو الحالة التي يضاف فيها الاهتمام إلى الاهتمام في المواضيع نفسها. وتقوم هذه المواضيع باشتقاق قيمة متزايدة من جملة الاهتمامات الداخلة فيها⁽²⁾ وهذا المعيار هو أساساً مبدأ "جون ستيورات مل" المعروف "الخير الأعظم للعدد الأكبر". والذي بنى بدوره على المقدمة التي تقول بأن الكل أكبر من أي جزء من الأجزاء التي يتألف منها⁽³⁾. والشمول بمعناه الحالي هو محور اهتمام أصحاب مذهب المنفعة، الذين سعوا لتحقيق هذا المبدأ وأطلقوا عليه اسم "حساب اللذات والمنافع" وذلك في تمسكهم

R. B. Perry: General theory of value, p.643.(1)

Ibid, p. 645.(2)

S. Shakizn, Ibid, p.(3)

بأكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد من الناس"⁽¹⁾ وقد اعتمد بيرى هنا في هذا المقياس والذي "يشمل" المقاييس المختلفة للقيمة المقارنة، على موقف النفعية وتطورها عند بتام ومل فقد عد موقفه في هذه النقطة بالتحديد امتداداً لموقف النفعية كما يعترف بذلك ليس بيرى بمفرده بل كل الواقعيين الجدد⁽²⁾ وربط الكثيرون بينهم وبين هذا الموقف وامتداده في البراجماتية⁽³⁾ وعدت نظرية بيرى محاولة لإعادة بناء مذهب المنفعة العامة على أساس موضوعي⁽⁴⁾.

ونجمل ما سبق فتقول أن المعيار الأول "الحدة" يجعل من الإمكان مقارنة الأشكال المتعددة من الاهتمام نفسه في نفس الموضوع. والمعيار الثاني يجعل من الإمكان مقارنة المواضيع المتعددة لنفس الاهتمام، والثالث يجعل من الإمكان مقارنة لمواضيع اهتمام واحد بمواضيع اهتمام آخر دون تدخل من اهتمام ثالث، وعلى هذا فيعد معيار الشمول هو الوحيد الذي يمكن به إدخال كل الاهتمامات في نظام واحد له حده أقصى في كل النواحي الثلاثة⁽⁵⁾.

: والمعايير الثلاثة السابقة هي التي يذكرها ريك وسوهاكيان وريزيه، لكنها ليست كل المعايير التي يقدمها بيرى للقيمة المقارنة. لقد تناول هذه المعايير في "النظرية العامة للقيمة" سنة 1926، ثم توسع في "آفاق القيمة" حيث ذكر سبعة مقاييس للقيمة المقارنة، أي أن أضاف لما ذكرناه معايير أربعة، لكن قبل أن نواصل سرد هذه المعايير مستمعين إلى بيرى وحده نستمع إلى وجهة نظر معارضييه والتي تنتقد المعايير الثلاثة السابقة قبل تناول بقية المعايير التي يذكرها.

إننا إذا ما حاولنا كما يرى بيرى، أن نختزل المرغوب فيه إلى المرغوب والجذاب

(1) R. B. Perry: General theory..., p. 645.

(2) W. P. Montague, Story of American Realism, p. 440.

(3) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ص 206، 207.

(4) هيربرت شنيدر، تاريخ الفلسفة الأمريكية. محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة المصرية، القاهرة ص 432.

(5) R. B. Perry: Ibid, p. 658.

إلى ما يهتم به الناس فإن المرء يجب أن يسأل أى اهتمام أكثر قيمة اهتمام الطفل أو اهتمام أبيه؟ أم اهتمام المهووس؟ وعلى سبيل المثال فإن حدة اهتمام المهووس في عمل شيء ضار يمكن أن تكون أكبر من اهتمام الرجل الفقير بمنعه من فعل ذلك، فهل اهتمام المهووس أكثر قيمة لأنه أكثر حدة؟

ويرى ريزيه أن الضعف في مذهب بيرى يكمن في معايير الثلاثة، فالحدة تسلم بأن كل الاهتمامات لها الطبيعة نفسها، وبالتالي فإنها قابلة للمقارنة. بينما يرى هو عكس ذلك ويقول "أن اهتمامى بالأخلاق والجولف مثلاً هما نمطان مختلفان من الاهتمامات". وهما يختلفان كيفياً وليس فقط في درجات الحدة. وفي هذه الحالة وإذا ما كانت الاهتمامات تشير إلى أفراد مختلفي الثقافة فإن الاختلاف الكيفي يكون أكثر بكثير وتفقد الحدة معناها⁽¹⁾. ويمكن أن تظهر مواضيع مشابهة فيما يخص الأداء كمعيار ففضيلي لأرسطو على أفلاطون، ولباخ على شوبان يختلف عن تفضيلي للتحفاح على البرقوق أو الأيس كريم بالفانيليا عن الجاتوه⁽²⁾ هذا فيما يتعلق بالحدة والتفضيل وحين ينتقل ريزيه إلى الشمول يرى أنه يأخذ معالجة ديمقراطية للقيم، وهى منطقة لا تنطبق عليها الديمقراطية كما لا تنطبق في العلم. وصدق النظرية لا يمكن أن نحدده عن طريق التصويت كما نستطيع أن نحدد قيمة الفصاحة أو أمانة شخص ما بهذه الطريقة. وينص بيرى على أنه "يضاف الاهتمام إلى الاهتمام في نفس المواضيع، وتشتق هذه المواضيع قيمة متزايدة من مجموع الاهتمامات المستوعبة داخلها" ومع أن بيرى يشرح في الهامش أن اصطلاحات "يضيف"، "كمية" لا تذكر على أنها ذات أى مغزى حسابي أو امتدادي محدد⁽³⁾. إلا أن ريزيه يرى أنها كذلك "فإنه كما هو واضح من معنى المعايير أن العدد هو ما يهم"⁽⁴⁾ ويحاول ريزيه تطبيق هذا النقد على المجالات المختلفة.

(1) Frandzi Risier: What is value, p. 58.

(2) Ibid, p. 58.

(3) Ibid, p. 58.

(4) Ibid, p. 58.

فإذا ما طبقنا المعايير التي يذكرها بيرى على الأدب فإن الكتب الأكثر رواجاً هي المفضلة عند القراء، وليس هناك من شك أنهم يفضلون إياها على هاملت والمهتمون بها أكبر من هؤلاء المهتمين بعمل شكسبير، ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن الحدة والمفاضلة، ويبدو أن الناس لديهم اهتمام أكثر حدة بالكتب الأكثر رواجاً، وليس هناك من شك أنهم يفضلون إياها على هاملت ذلك لأن هذا هو ما يتبعونه ويقرأونه⁽¹⁾.

ويتضح من هذه الانتقادات التي يقدمها ريزيه لمعايير القيمة المقارنة عند بيرى وانتقادات أخرى لمواضيع مختلفة أنها مبنية على أساس فهمه الخاص لهذه النظرية، ومن الجائز لو تغير هذا الفهم أو هذا التأويل لطبيعة نظرية بيرى لديه لتلاشت معظم هذه الانتقادات. فقد فهم ريزيه معنى القيمة وطبيعتها على أساس كونها قيمة ذاتية يمنحها صاحب الاهتمام للقيمة⁽²⁾. وليس هذا بالفهم الدقيق لموقف بيرى إذ أن نظريته ليست ذاتية بهذا الشكل وأيضاً ليست موضوعية كما يذكر بعض المتطرفين في الجانب المقابل لكنها بين هذا وذاك نظرية واقعية تجعل القيمة في الاهتمام ليس في الشخص ولا في الموضوع. وعلى ذلك فهو يسعى جاهداً لوضع المعايير المحددة لما يعنيه من القيمة. ثم ينتقل إلى ما نحن بصدد من ذكر المقاييس المختلفة لقياس القيمة وأن كان ريزيه ينتقد بيرى على أساس أن الاهتمامات على مستوى واحد، وهذا أيضاً موقف ديوى إلا أن مقاييس بيرى المتعددة وذكره لأنواع ومواضيع الاهتمامات يشهد بعكس ذلك. وعلى هذا فهناك بالإضافة لما ذكرنا من معايير، بعض المعايير الأخرى التي عرض لها في "آفاق القيمة" سنة 1954. وهي القوة، الاستمرار، العدد، الاستنارة يقول: "أن التفضيل والحدة والقوة، والاستمرار والعدد، والاستنارة وشمول الاهتمام كلها أشكال من المقارنة مباحة ومشروعة، ويمكن اعتمادها كمقاييس للمقارنة. ويمكن تناول هذه المعايير بإيجاز على الشكل التالي:

Ibid, p. 52.(1)

R. B. Perry: Realism of value, p. 53.(2)

4 - القوة: وحين يتناول بيرى معيار القوة نجد أن هناك نوعاً من الخلط بينه وبين معيار الحدة حيث لا يوجد خط فاصل للتمييز بينهما. كما لا يوجد تعريف واضح لأى منهما، ويرجع هذا إلى أن علماء النفس المعاصرين يميلون إلى إغفال تعريف هذا المعيار. ومع ذلك يحاول بيرى تحديده فيقول: "إن لدى الفرد قدراً معيناً من الطاقة المخزنة تتنافس عليه اهتماماته المختلفة، ويؤدي استخدام اهتمام معين لها إلى إنقاص هذا القدر المتاح للاهتمامات الأخرى. وتكون قوة الاهتمام إذن في أسبقيته في هذا التنافس.

5 - الاستمرار: يتحدث بيرى عن هذا المعيار الخاص بالاستمرار مع المعيار السادس الخاص بالعدد يقول: "هناك معياران للمقارنة نستطيع تطبيقهما على أى اهتمامين هما الزمن والعدد، فقد يقارن بين اهتمامين من حيث فترة بقائهما، أو عدد مرات ظهورهما في وقت واحد"⁽¹⁾ وعلى هذا المعيار الحالي "الاستمرار" بالزمن، ويجوز لنا القول أن اهتماماً ما أو نمطاً واحداً من الاهتمام يمكنه فترة أكثر من آخر ومن ثم يكون لموضوعه قيمة، فالاستمرار الأطول للاهتمام يعطى قيمة أكبر لموضوعه⁽²⁾ فالحب الدائم أفضل من الحب العابر.

6 - العدد: وهو معيار للمقارنة بين اهتمامين من حيث عدد مرات ظهورهما في الوقت نفسه. أن أربعة اهتمامات أكثر عدداً من ثلاثة، لأن العامل العددي موجود في كليهما. أى أن هذا المعيار لا يتعلق إلا بالعدد فقط حيث أربعة أفضل من ثلاثة عددياً، ولكن من الممكن أن يكون الثلاثة أفضل في الحدة والتفضيل، أو غيرها من المقاييس⁽³⁾.

7 - الاستنارة: وهذا المعيار أكثر المعايير ارتباطاً بالجانب الإدراكي، ويسميه بيرى "المعيار المعرفي" ويطلق عليه أحياناً "الاهتمام المستنير بالذات Enlightened

Ibid, p. 56.(1)

Ibid, pp. 58-59.(2)

R. B. Perry: Realism of value, p. 58.(3)

self interest، والاهتمام الأمثل في حكم هذا المعيار، هو الاهتمام الخالي من الخطأ، العارف بكل ما يتصل بموضوعه"⁽¹⁾ يقول: "لما كانت كل الاهتمامات ذات وسيط إدراكي، ونظراً لأن معيار الصحة مطبق في كل إدراك، فإن كل الاهتمامات بالتالي يمكن قياسها فيما يتعلق بالذكاء والمعرفة"⁽²⁾. ويتناول هذه النقطة بالتفصيل في "القيمة الحقيقية والقيمة الظاهرة" في العدد السابع من مجلة الفلسفة، ليوضح اختلاف الاهتمامات من حيث ارتباطها بالإدراك.

هذه المعايير المختلفة التي يذكرها يرى على أساس أنها مقاييس للقيمة المقارنة، وإن كان المعيار الثالث الخاص بالاشتغال أهمها ويأتي في قمتها، فذلك لأنه المعيار المستخدم لاستيعاب الاهتمامات المتعددة داخل نظام واحد متماسك"⁽³⁾. يقول: "هذا الأسلوب في المقارنة يرى أن الكل في الاهتمامات أكبر من أي جزء من مجموع أجزائه في جميع النواحي أياً ما كانت في التفضيل والحدة، والعدد والاستمرار والمعرفة، وهذا ما يعرف بالاشتغال". وعلى ذلك فإذا ما تحدثنا عن الاهتمامات على أنها حادة ومفضلة، وشمولية، فمن الممكن التحدث عن مجموعة من الاهتمامات على أنها أكثر شمولية على علاقات متشابكة تتداخل في مجموعها، دعنا نأخذ مثلاً معني الخير المقارن، ذلك الذي يكون أحسن وأكثر تقيماً. فالقول بأن شيئاً ما أحسن من غيره يعني أنه أكثر نفعاً، وحين تتساوى الاهتمامات في الحدة، فإن الأول يتقدم نحو الإنجاز الأكبر والأعم ويرضي رغبة عدد كبير من مصالح واهتمامات الأفراد. وحين تتصارع المعايير يكون هو الوحيد صاحب الأسبقية. هذا ما يطلق عليه معيار الشمول، "الذي يعبر عن التكامل أو عن توافق المصالح. وتتمركز النظرية الأخلاقية على ذلك في الفعل الذي تقوده المعرفة وتوجهه نحو الخير الأقصى"⁽⁴⁾.

Ibid, p. 58-59.(1)

Ibid, p. 59.(2)

R. B. Perry: General theory of value, p. 645.(3)

(4) فيليب بليير رايس: في معرفتنا بالخير والشر، عثمان عيسى شاهين، ص 58، 59.

وعلى ذلك يعد معيار الشمول أكثر المعايير تحديداً للخير الأقصى، وذلك بسبب الدور الخاص الذي يلعبه في تسلسل القيم". وسوف يكون الخير الأقصى موضوع نظام شامل كلية، ومتسق من الاهتمامات، ومثل هذا النظام الشامل كلياً، والهرموني (المتوافق) من الاهتمامات هو الموضوع المثالي للإدارة المثالية، أى إجماع منسجم كلياً، وأرجى كلياً ومستثيراً". ويلاحظ أن كل تعريفات يرى للقيمة المقارنة تتم عن طريق الاهتمام بطريقة أو بأخرى⁽¹⁾. وكما يقول وليم فرانكنا "إن هدف يرى هو تفسير كل المحاميل النقدية الأكثر تحديداً على أنها أنواع أو وظائف للقيمة بمعناها الشامل" وهذا يتضح من تعريفاته التالية:

- 1 - س خير = س لها قيمة إيجابية.
- 2 - س خير في حد ذاتها = س موضوع اهتمام مفضل من أجل ذاته.
- 3 - س هى الخير الأقصى = س موضوع لنظام شمولي وكلي مكون من اهتمامات متوافقة.
- 4 - س خيراً أخلاقياً = س موضوع اهتمامات منظمة توافقياً بمقتضى اتفاق عقلي.
- 5 - الخير الأخلاقي = الحياة الأخيرة أخلاقياً = السعادة المتوافقة = حالة من المصالح الموجهة المتوقعة.
- 6 - س صحيحة أخلاقية = س تؤدي للخير الأخلاقي.
- 7 - س ملزمة أخلاقياً = مطلوبة من قبل الخير الأخلاقي أى من قبل السعادة التوافقية.
- س جميلة = س لها الصفات المميزة للفئة التى تمتدح ذاتها هو الاهتمام الجمالي⁽²⁾.

(1) William K. Frankena, Ethical theory, pp. 351-370 in Rederick H. Chisholm and other's (1) philosophical Scholarship in united states 1930-1960 phil, prentice, in Egiewood chiffe New Jersy 1964, p. 319.

Ibid, p. 360. (2)

خامساً: الخير الأقصى "السعادة التوافقية"

ومن هذه الخطوات التي تنتقل من تعريف القيمة (الخير) بالاهتمام إلى تعريف الخير الأقصى، الذي يتناول مجموعة من اهتمامات متوافقة كلية نقول أن يرى تجاوز الاهتمام الفردي إلى التكامل الاجتماعي، "أن التوسع الحيوي - النفسي للمذهب يرى لا يتنافى مع التوسع النفسي - الاجتماعي، وذلك لأنه يخصص فصلاً أطول لدراسة تكامل أنواع الاهتمام سواء عن طريق "التعقيل الفردي أو عن طريق التأليف الاجتماعي"⁽¹⁾. وعلى ذلك يلاحظ رويه أن يرى ينتقل من المذهب النفسي إلى المذهب الاجتماعي انتقالاً طبيعياً⁽²⁾.

وتفسير "رويه" يوضح أن يرى يتجاوز أيضاً المذهب الاجتماعي بمعناه الضيق، حيث أن ما يتغياه الخير الأقصى الذي هو المكافئ الذرائعي لفكرة الله لدى الفلاسفة الميتافيزيقيين ولدى رجال اللاهوت، فهذا الخير الأقصى إنما هو التكامل التام الذي يدمج أنواع الاهتمام كلها في اتحاد كلي يشمل الفاعلين جميعاً. وهذا التكامل ليس سوى مثل أعلى، وكل إنسان يصبح عنصراً من عناصر الإرادة الكلية الخيرة حين يتفق الجميع على تحقيق مثل هذا الانسجام الكلي.

ويعتقد يرى أن تصوره للانسجام يحوز نوعاً من العمومية والشمول، وذلك بسبب بسيط واضح هو أن اهتمامات الإنسان تعتبر قابلة للتطبيق على اهتمامات كل إنسان وكل فرد. وبهذا يمكن أن نقول أن دقة وأحكام نظرية يرى تركز على افتراضه الأساسي، وهو أنه بالنسبة لكل الناس فإن كلمة أفضل تعنى بالضبط أكبر توافق وانسجام ممكن للقيم. فيرى يرى أنه لو اتفق الكل على حل الصراعات في تعاون فإن الموقف الناتج سيكون المثل الأعلى أو الخير الأعظم.

والقول بأن إحلال التعاون محل الصراع هو الذي يوجد الخير الأقصى قد واجه اعتراضات عديدة خاصة من ريزيه الذي يرى "أن تفسير يرى للقيم ومعايير

(1) ريمون رويه.. فلسفة القيم ص 213.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

المختلفة غير قادرة على حل صراعات الاهتمام. فنظرية القيمة تعد غير جدية بالاستحقاق، ما لم تقدم طريقة عملية لحل الصراعات الفعلية. فالعالم مليء بالصراعات بين الأمم والجماعات والأفراد. حتى إننا غالباً ما نكتشف داخل ذواتنا دوافع متصارعة، فكيف لنا أن نقرر بين تلك الصراعات الأخلاقية المتعمقة⁽¹⁾.

يمكن إنجاز ذلك عند يرى خلال النتيجة المنسجمة للحب التي تعرف على أنها اهتمام إيجابي لإرضاء اهتمام ثانى، "والاهتمام الثانى هو شخص آخر، والحب خالي من الأنانية" فالحب يبدأ وينتهي في الخارج "فالحب بمعنى آخر وهو تأييد مهتم به لاهتمام آخر سابق في الوجود ووجود بطريقة مستقلة"⁽²⁾. ويقدم يرى هذه النظرية في الحب لحل الصراع. وتعد هذه النظرية "الحب" الوسيلة الأخلاقية لإحلال التعاون، وهى الموقف الفلسفي الواقعي مقابل ما تقدمه النظريات المادية من نظريات في العنف والصراع كوسيلة لحل التناقضات وتغير العلاقات الاجتماعية الجائرة على بعض طبقات المجتمع. وليس هناك جدال في أن الصراع والتناقض ظاهرة أساسية في الوجود والمجتمع، لكن بينما تعالجها المادية عن طريق العنف حيث قدمت كثيراً من الدراسات في التعريف بهذه النظرية التي أطلق عليها أنجلز "نظرية العنف"⁽³⁾ متخذة موقف الرفض لفكرة الحب كوسيلة لتنظيم العلاقات بين الأفراد، كما قدمها فيلسوف أخلاقي مهد الطريق للمادية هو فويرباخ من خلال نظريته للطبيعة والإنسان⁽⁴⁾. ومقابل موقف العنف نرى نظرية يرى الواقعية ترى في الحب وسيلة إنسانية فعالة في حل الصراع على المستوى الفردي. وهذا ما لم تنتبه إليه المادية، وحل الصراع أيضاً على المستوى الاجتماعي الذى لم تتعرض له الوجودية.

(1) Frandzi Risieri: What a value, p. 59.

(2) R. B. Perry: General theory of value, p. 677.

(3) أنجلز: نظرية العنف. محمد عيتاني، دار ابن خلدون، بيروت، 1975، ص 49 وما بعدها.

(4) هو لودفيج فيورباخ (1804-1872) الذى انتقد أنجلز نظريته في الحب في (لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) الترجمة العربية. انظر كتابنا الإنسان في فلسفة فيورباخ، دار التنوير، بيروت 1905.

والحب أساساً هو اهتمام بآخر يسعى نحو تعفيد والارتفاع بإنجاز هذا الشخص البشرى ويمكن الاصطلاح على أنه "موقف اهتمام أو بشاشة خير عموماً". ويمكن صياغته على النحو التالي "لا شر نحو أحد وإحسان نحو الجميع" فالحب هو "تكامل شخصي ويعرف طبقاً لتقاليد الفلسفة الأخلاقية على أنه الإرادة الخيرة"⁽¹⁾.

الحب فلسفياً هو الإرادة الخيرة. فهو البشير الذى يشر باقتراب الخير الأقصى. وإذا كانت الإرادة الخيرة مترجمة بطريقة مثالية فى الأمر الجازم عند كانط: "أعمل بهذا المثل الذى به يمكن فى الوقت نفسه أن ترغب فى أن يصبح قانوناً كلياً"⁽²⁾ ويعدل يرى هذه الصياغة المثالية إلى صياغة واقعية عملية بقوله: "أغرس هذا النوع من الإرادة الجديرة Qualified جلبب الانسجام من خلال تنبيهاً للكل"⁽³⁾ والإرادة الأريحية كلياً، أى الحب هو الفضيلة العليا القادرة على الإسهام بأقصى قدر من أجل تحقيق اهتمامات كل الناس. ومثل هذا الاهتمام الكلي لا يحتاج إلى إعاقة الاهتمامات الفردية، لأن عاطفة الإنسانية تترك لكل إنسان اختياراته الخاصة من الكمال الفردي"⁽⁴⁾ مؤدية إلى الاتحاد المنسجم بين الاثنين.

والخير الأقصى أى الإجماع المنسجم كلياً والأريحي كلياً والمستنير هو مثل أعلى لا يمكن إدراكه تجريبياً. طالما أن الحقيقة البارزة للحياة هى الصراع، والخير الأقصى الذى يتصل بالسعادة ليس هو الإشباع الخالص لحدة قصوى، ولكنه كما علمنا أفلاطون فإنه نظام إشباع يفرض العقل شكله⁽⁵⁾ وليس هناك من ضمان بأن الإرادة المنسجمة كلياً أى المثل الأعلى سوف يدرك فى السماء، ويبدو أن الخير الأقصى ليس

R. B. Perry: General theory of value, p. 679.(1)

Ibid, p. 682.(2)

Ibid, p. 682.(3)

Ibid, p. 683.(4)

Ibid, p. 687.(5)

حقيقة تاريخية، ولكنه معيار طموح شرعي، فما عرضه بيرى هنا يعتمد إذن على نظرية المعرفة التي تقبل ما هو معقول أن نصل إليه على أنه حقيقي.

وإذا أخذنا هذه النظرية البراجماتية أو الأخلاقية للمعرفة، فإنه يوجد هناك سبب في الواقع لكي تكون القيم غير متصارعة، وقابلة للقياس، ومع هذا تكون قيماً. يقول بيرى: "لقد عرف الله باعتباره إرادة تجعل كل المطالب متوافقة وقابلة للقياس إذا وجدت وهذا التعريف يتم بمنح حقائق الصراع والشقاق، والنتيجة ليست تقريراً ذا حقيقة تاريخية، ولكنه ذو طموح شرعي⁽¹⁾"، "وعلى هذا الأساس، فالله ليس كائناً يمكن الحكم على طبيعته بأنها أقصى طبيعة، بالمعنى المناسب لهدف لم يتم إدراكه ولكنه ملزم عقلياً للإرادة. فالله كائن يتعدى الإنسان، ومع هذا يعتمد جهد الإنسان الأخلاقي. فالعالم يكون مقدساً عن طريق الرغبة في أن يكون مقدساً وعلى هذا فإن كونه مقدساً يكون مشروطاً بالإيمان بالفعل الذي يتم من خلاله جعل القرارات العليا مؤثرة. يقول بيرى متابعاً جيمس: "إن وجود الله بهذا المعنى يمكن أن ينتج من اعتقاد في الله، وليس من اعتقاد في أن الله يوجد بالفعل"⁽²⁾.

وهناك مطلبان مهيمين ينبغي على المثل الأعلى أن يتبعهما: فهو يجب أن يكون ما يدعي بأنه يكونه، أي أن يكون أفضل شيء، ويجب ثانياً أن يكون قابلاً للإدراك، ولا يتطلب أيّاً من هذين المطلبين أن يتم إدراك المثل الأعلى في الواقع. ويحدد بيرى الخير الأقصى باعتباره مثلاً أعلى، أي "الموضوع المثالي للإرادة المثالية" هو موضوع مثالي بمعنى أنه يتألف من مواضيع الاهتمامات الأصلية التي تؤلف الإرادة الكلية. فهو مقصد أو هدف أكثر من كونه إنجاز لهذه الإرادة. ويتساءل بيرى هل مثل هذا التألف المتوافق كلياً والأريحي كلية له وجود؟

إن الإجابة الوحيدة إذا ما استندنا على أرضية تجريبية هي واحسرتها لا، فالحقيقة التي نعيشها ونشاهدها في الحياة هي الصراع، لكن هل معنى ذلك استبعاد

(1) R. B. Perry: General theory ... p. 688.

(2) Ibid, p. 687-688.

وجود المثل الأعلى؟ أن يرى يرفض استبعاده ويستنكر ذلك متسائلاً: ولماذا واحسرتاه؟ فمن الحقيقي وجود مثل هذا التألف. وأفضل تعريف له يكون فردياً وليس حقيقة تاريخية. ومثل هذا التعريف هو افتراض مبنى بما يتفق ومعنى الأفضل كما حددناه عالياً، وهذا الافتراض له قوة الحقيقة مثله مثل القول بأن حرباً عالمية أخرى ستكون كارثة فاجعة ومدمرة للعالم، والقول بأن الرجل الذى يبلغ من الطول عشرة أقدام أطول من أى رجل يعيش الآن، فهذا القول يؤكد ما هو حقيقى بالرغم من عدم حدوث الحرب أو عدم وجود العملاق. فهذا استدلال سليم من حقائق ومبادئ قائمة، وإجابة مناسبة لمثل هذه الإمكانيات أو احتمالات الوجود. وبالتالي فإذا ما سأل المرء عن الأفضل وأجيب عليه باصطلاحات ذلك الذى لم يوجد بعد فإن هذه الإجابة - بالتفسير - السابق - تكون كافية وحقيقية. فالمثل الأعلى على ذلك مطلب أو غائية يسعى الفرد من أجلها تجريبياً، وإن بدت تجريبياً وكأنها غير موجودة.

وعلى هذا الأساس يستبعد يرى مفهوم جريرين فى الإرادة الخلقية باعتبارها حقيقة ميتافيزيقية تظهر خلال التاريخ⁽¹⁾. وما يطلق عليه "التقوى الشعبية" التى تعد الله المؤلف المسئول عن التاريخ. مما يضطر الإنسان إلى أن يحكم عليه على ضوء التاريخ، ويحكم عليه فقط بما هو خير فى التاريخ ويتجاهل الشر⁽²⁾.

ويرى يرى أن المثل الأعلى يجب أن يقدم نفسه على أنه شيء يمكن تحقيقه، ويجب لإتمامه أن يكون متوقفاً بمقياس ما، حتى يمكن له أن يعمل كتوقع محدد، ويجب أن يكون صالحاً لطبيعة الإرادة، ويجب أن يكون للكمال معنى باصطلاحات التجربة. ويجب أن تكون هناك لحظات يستطيع فيها المرء فى أفضل حالاته أن يمسك فيها بلون ومذاق أفضل شيء، أو كما نعبر بطريقة عامة يجب أن يكون هناك "قبس من الله فى الإنسان" وهذه اللحظات يمكن الإحساس بها.

(1) R. B. Perry: General theory of value, p. 657.

(2) Ibid, p. 691.

"إنها تلك اللحظات من الرقة النهائية التي نشعر بها في حضور الجمال، أو ذلك التركيز البطولي لقضية ما، أو العاطفة نحو صراع شجاع ومعاناة للكائنات الحساسة عندما يساق المرء إلى تيار خصب متدفق من تيارات الحياة، وعندها تختلط البهجة بالدموع التي تدل على السمو غير الطبيعي.. وإذا كان هناك اعتراض بأن مثل هذه اللحظات تكون فردية. شخصية، ولا تدل على حياة متبادلة مترابطة فتكون الإجابة موجودة في تلك اللحظات من الوصال التام التي تؤسس فيها السعادة على الكرم والتي نجد فيها إعلاناً لمعنى الزواج والصداقة والزمالة والإنسانية"⁽¹⁾.

وأن الدرس الذي نأخذه من الحياة لا نقيمه هكذا خاصاً بالكمال غير القابل للإدراك أو بصياغة أمر قابل للتحديد، لكن من خلال الطموح غير القابل للتخيل، أنه بالأحرى مسألة العيش على تلك القمم التي يصعد إليها المرء لحظياً أو التي تمت صياغتها عند الأشخاص الملهمين روحياً. هذه اللحظات التي تعيش فيها الإرادة الكاملة وتكابد من أجل الوصول إليها "تدرك غالباً عن طريق عقول البسطاء، هذه اللحظات التي يظهر فيها حب التعاطف فمن بين كل الهبات العظمي فإن التعاطف هو أعظمها"⁽²⁾.

Ibid, p. 691.(1)

Ibid, p. 692.(2)

الباب الثالث

آفاق القيمة

تمهيد

يهتم بيرى اهتماماً كبيراً بتطبيقات النظرية العامة للقيمة، ويذكر آفاق القيمة وعواملها المختلفة وهو يخصص الكثير من كتبه لهذا الغرض.

ومن بين مجالات القيمة المتعددة نجد اهتمامه يتركز حول الفن، والأخلاق والسياسة، فقد كانت هذه العوالم من أهم آفاق بحثه. ففي كتابه المبكر "الاقتصاد الأخلاق"، تمثل الأخلاق القيمة العليا التي تنظم جميع الاهتمامات⁽¹⁾. ويشير في مقالته Realism in Retrospect إلى أن تفكيره في المسائل الأخلاقية، والخير، وسعت اهتماماته حتى شملت مملكة القيم⁽²⁾. وفي "آفاق القيمة" يتحدث عن "معنى الأخلاق"، المفاهيم الأخلاقية، والضمير، والمعرفة الأخلاقية، وأيضاً "نظام الحكم وعلم السياسة"، القانون، ودعاوى الديمقراطية. لقد كان هذا الاهتمام عملاً أساسياً بالنسبة لبيرى الذي أخرج العديد من الكتب والنشرات التي كانت حلاً لقضايا ملحة في حينها⁽³⁾.

(1) R. B. Perry: Moral Economy p. 174.

(2) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 198-199.

(3) R. B. Perry: Present conflict of Ideals, Puritanism and Democracy, Characteristically American, the free Man and the Solder platsby Movement Shall not perish from the earth,

On All fronts; Our side is Right, One world in the Making, The citizen Decides.

وهذه المجالات المختلفة تجعل نظرية يرى في القيمة تتعدى معناها التقليدي لتشمل كل مناشط الحضارة البشرية. فهي تبدو في مواقف متعددة نظرية وعملية خاصة في الأخلاق والسياسة، وتصل إلى قمته في مفهومه عن وحدة العالم الأخلاقية التي يهتم بها اهتماماً بالغاً يتوج فلسفته حتى لكأنه يقدم لنا فلسفته في الحضارة⁽¹⁾.

وعلى رغم إسهامات يرى المتعددة في القيم المختلفة فقد كان أقرب إلى النظر في المشاكل العملية، والفلسفة الاجتماعية التي تهتم بالقضايا الراهنة والسياسة العامة، أكثر من اهتمامها بأي شيء آخر. وكان في كل هذا صاحب اتجاه أخلاقي، مما جعل السياسة لديه ترتبط بالأخلاق ارتباطاً وثيقاً كما يتبدى ذلك في كتاباته في الدفاع عن الديمقراطية والقضايا التي تثار حولها، حتى أنه يرجع سبب أو اختلافات النظم السياسية الدولية إلى مواقفها الأخلاقية⁽²⁾.

وسيكون اهتمامنا في هذا الباب مركزاً على عرض نماذج من القيم المختلفة التي أشار إليها يرى، توضيح تفكيره العام. مثل الجمال، والأخلاق، فالجمال اهتمام تأملي يبدو أقرب إلى الذاتية مقابل الأخلاق التي يغلب عليها الطابع العملي، الذي قد يكون أما فردياً أو اجتماعياً. وحين يصبح هذا الاهتمام العملي اجتماعياً منظماً يقودنا إلى مجال السياسة التي تتجاوز التعامل بين الأفراد إلى التعامل بين الجماعات والدول من أجل حل الصراع عن طريق التعاون المنظم في سبيل وحدة العالم.

وفكرة وحدة العالم تعد من أهم ما طرحه يرى، والتي تميز تفكيره السياسي. وسنخصص لها خاتمة هذا الباب كامتداد للأخلاق التي تشمل الفصل الثاني، أما الفصل الأول فسيكون مخصصاً للاهتمام الاستطقي والجمال.

(1) Andrew Reck, Recent American philosophy, p. 35.

(2) R. B. Perry: Present Confilcat of Ideal, p. 374.

الفصل الثامن

الجمال

أولاً: الاهتمام الاستطقي:

يرى صاحب نظرية الاهتمام. وفلسفته في الفن والجمال تنصب على اهتمام خاص متميز هو الاهتمام الاستطقي وعلى ذلك، فقد تحدد تفكير "الجمالي على أسا تفسيره لمعنى الاهتمام. ويلاحظ هنا استخدامنا عبارة "تفكيره الجمالي" بدلاً من فلسفته أو نظريته الجمالية، ويرجع هذا إلى محدودية اهتماماته الجمالية إذا ما قورنت بفلسفته الأخلاقية أو نظريته في الخير الأخلاقي. فقد كان معنياً من الأساس بالقيمة العامة الشاملة أكثر من اهتمامه بالضرور المختلفة المتخصصة للقيمة، لذا فإن ما قدمه في علم الجمال أقل بكثير مما قدمه فلاسفة آخرون. حيث لم يخصص مؤلفاً بعينه عن هذا الموضوع، ومع ذلك ففي إشارات البسيطة في الفصل الذي عقده للجمال ما يكفي لبيان تفكيره بوضوح بحيث يتسق مع هدفه من إقامة نظرية عامة يكون الجمال أحد مكوناتها.

وعلى ذلك فيرى لا يقدم نظرية مستقلة في الفن وعلم الجمال تقارن بما قدمه كانط في إطار فلسفته النقدية من معالجة جمالية في "نقد ملكة الحكم"، أو ديوى في معالجته للفن في إطار الخبرة "الفن خبرة" أو سانتيانا في "الإحساس بالجمال" أو الكسندر في "الجمال وأشكال أخرى من القيمة" أو غيرهم. بل إن الجمال عنده والذي يتحدد في الاهتمام الاستطقي، وعلى رغم تميز واستقلال هذا الاهتمام، فإنه جزء من كل وخيط من نسيج عام. وإذا أردنا أن نحدد منزلة الجمال داخل إطار نظرية يرى في القيمة فيمكن أن يتم لنا ذلك عن طريقين هما ما يمكن أن نطلق عليهما: "جدل الاستقلال والتكامل" أي بيان تمايز مفهوم الاهتمام الاستطقي واستقلاله عن غيره. والطريق الثاني بيان علاقته بالاهتمامات الأخرى مثل علاقته

بالأخلاق والمنفعة والإدراك، ولكي يتم ذلك سوف نتناول مفهوم الاهتمام الاستطقي عند يرى بمقارنته مع آخرين قد يتفق أو يختلف معهم. وينبغي ملاحظة أن هذه المقارنات يجب ألا تصرف النظر عن الموضوع الأساسي وهو بيان مفهوم الاهتمام الاستطقي في جانبيه الاستقلال والتكامل.

أساس الفن والجمال، الاهتمام الاستطقي، وهو اهتمام خاص ومتميز يدفع إلى إبداع الفنون الجميلة، وتميزها عن الفنون النافعة أو التطبيقية أو العملية وهو يضيف على الموضوعات تلك القيم التي تندرج تحت اسم الجمال⁽¹⁾.

ويتبين ذلك من المثال الذي يقدمه لنا: "فالناس يزرعون نوعين من الحقدائق، حدائق خضروات، وحدائق زهور، والاختلاف بينهما يكمن في طابع الاهتمام الذي يدفع إلى غرض كل منهما. فالخضروات تزرع لكي تؤكل بينما تزرع الزهور للنظر إليها، لإرضاء الإحساس وإشباع لذاته، فالدافع إلى كل منهما مختلف فالجوع يولد زراعة الخضروات، وينمى الاهتمام برفاهة الحس زراعة الزهور، وعلى ذلك فحديقة الزهور عمل فني لكونه شيئاً ينتج للاستهلاك، وهى من أعمال الفنون الجميلة لأن الاستهلاك الذى ينتج من أجله هو الاهتمام الاستطقي "لرفاهة الحس" وهى بذلك تتميز عن الاهتمام العملي فى الحصول على القوت"⁽²⁾.

ويحاول يرى تفصيل ذلك، فإذا كان الاهتمام الاستطقي هو الدافع المباشر للخلق كان العمل فناً جميلاً وعلى ذلك فالبستاني حتى ولو كان بستاني زهور ليس فناً إن كان يعمل من أجل الأجر أو التدريب، فليس لديه هنا حافز جمالي، ويكون فناً بقدر ما يكون اهتمامه بالنتاج مصحوباً بالاستمتاع به وبقدر ما يجد لذة أو متعة جمالية فى صنعه⁽³⁾.

فالفن الجميل إنما يتحدد عن طريق الدافع إليه وهو الاهتمام الاستطقي، اهتمام

R. B. Perry: Realms in Retrospect, p. 323. (1)

Ibid, p. 323. (2)

Ibid, p. 324. (3)

رفاهة الحس وإشباع لذاته. فالتذوق أو اللذة أو المتعة الجمالية هو ما يجعل الجميل جميلاً: "أن الذي يطرب للشعر ويتذوقه ويستمتع به، دون الناثر أو الناظم أو حتى القارئ هو ما يجعل منه شعراً"⁽¹⁾. فلاهتمام الاستطيقى ليس خاضعاً لأى أمر ينظم اختيار مادة موضوعه سوى مطلبه بأن يكون صالحاً للاستمتاع به. ها هنا إذن جوهر المسألة الذي ينبغي ألا يغيب عن ناظرنا: ثمة طرب ومتعة في الفهم ولذة في الوعي أو التنبه نفسه، يتنوع بتنوع موضوعه. أن الشيء الذى تطيب رؤيته وليس الشيء الذى يحسن اعتقاده هو الذى له قيمة جمالية"⁽²⁾.

وهذا الفهم نفسه لمعنى الجمال نجده لدى سانتيانا الذى يرى: "إن المعيار الصادق للقيمة الجمالية هو درجة اللذة ونوعها، واللذة التى يستطيع أن يثيرها العمل فى نفس أكثر الناس تذوقاً"⁽³⁾. فالتذوق الجمالي إذن أو اللذة والمتعة الجمالية هى التى تحدد معنى الجميل لدى بيرى ولدى سانتيانا فى كتابه "الإحساس بالجمال"، الذى يوحى تاريخ صدوره سنة 1896، بأسبقية أفكار سانتيانا مما يجعل افتراض أخذ بيرى عنه جائزاً فلنحاول أولاً بيان فهم سانتيانا لطبيعة الجمال ثم نرى مقدار تشابه بيرى معه.

وسانتيانا فيما كتب بيرى صاحب معالجات جمالية"⁽⁴⁾. وله بالإضافة للإحساس بالجمال كتب متعددة فى الفن مثل: "العقل فى الفن" Reson in Art سنة 1925، وقد تعرض للجمال والفن والشعر فى كثير من دراساته مثل "المقالات الصغيرة" سنة 1920، والمختار عام 1936. ويمكن تتبع أفكاره الجمالية من خلال كتابه "الإحساس بالجمال" وهو حصيلة دروسه بهارفارد من 1892-1895. فسانتيانا

(1) Ibid, p. 324.

(2) Ibid, p. 324.

(3) G. Santayana: The sense of Beauty, Dover publications inc New York 1955, p. 28.

ولهذا الكتاب ترجمة عربية بعنوان "الإحساس بالجمال" قدمها د. محمد مصطفى بدوى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ص 68، 69 والترجمة العربية ص 31.

(4) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 196.

وقد تعلم وعلم بهارفارد مثل بيرى الذى يعد سانتيانا أستاذاً له. وكتابه مبدوء بمقدمة عن مناهج الاستطيقا ومكون من أربعة أجزاء هي طبيعة الجمال، مادة الجمال، الشكل، التعبير. ويطلق على الكتاب عنوان فرعي هو: "تخطيط لنظرية في علم الجمال" و"فلسفة الجمال عنده هي نظرية القيم" بل إن "جميع القيم تكون في معنى محدد استطيقياً". ويرى "أن مشاعرنا الذاتية هي مصدر كل ما في عالم الإدراك الحسي من القيمة، إن لم تكن كذلك مصدر وجوده، فليست الأشياء طريفة إلا لأننا نهتم بها، وليست مهمة إلا لأننا بحاجة إليها"⁽¹⁾ وهذه هي الفكرة الأساسية التي يقوم عليها فهم بيرى للاهتمام. فالاهتمام أساس القيمة وعلى ذلك فلا قيمة بدون اهتمام ما. وهذا ما يتفق فيه بيرى مع سانتيانا الذى يقتبس عنه في نظريته العامة كثيراً من أفكاره مثل قوله: "إننا استثنينا أنفسنا وميولنا الإنسانية فلن نجد في هذا العالم الآلي أى عنصر من عناصر القيمة. فنحن حين نستبعد الوعي فإنها نستبعد أيضاً إمكانية القيمة"⁽²⁾ وهذه الفكرة وغيرها نجدها لدى بيرى في نظريته العامة، سواء أعلن ذلك أم لم يعلنه. بالإضافة إلى ما ذكر هناك قول سانتيانا: "أنه لا توجد أى قيمة منفصلة عن تقديرنا لها، كما أنه لا يوجد أى خير منفصل عن تفضيلنا له على عدمه أو على نقيضه. فجوهر السمو وأساسه إنما هو التقدير أو التفضيل أو كما عبر اسپينوزا عن هذه الفكرة بوضوح في قوله "نحن لا نرغب في الشيء لكونه خيراً وإنما يكون الشيء خيراً لأننا نرغب فيه"⁽³⁾. ورغم أهمية فكرة اسپينوزا هذه في نظرية القيمة المعاصرة، حيث استخدمها كل من بيرى والكسندر - الذى خصص دراستين عن اسپينوزا⁽⁴⁾. إلا أن أياً منهما لم يشر إلى أسبقية سانتيانا في توضيح وبيان هذه الفكرة لدى اسپينوزا.

G. Santayana, Ibid, p. 4.(1)

Ibid, p. 13.(2)

Cf. Santayana, The Sense of Beauty, p. 13, R. B. Perry: General theory of value, p. 117.(3)

Alexander (Same) pinoza and time, naturalisme and value, Lodon Allen and Unvi, 1921 in (4) philosophical Macmillan 1939, and naturalisme and value.

وهناك الكثير من أفكار سانتيانا نجدها بصورة ما أو بأخرى لدى بيرى والكسندر مثل قوله: "إن القيم تنبع من الاستجابة المباشرة للدافع الحيوى، وهى استجابة لا يمكن تفسيرها، كما أنها تنبع من الجزء اللاعقل من طبيعة الإنسان"⁽¹⁾، وقوله: "إن المسوغ الوحيد للحياة العقلية بأسرها هو فى ارتباطها ببلذاتنا وآلامنا"⁽²⁾. ومن هنا فإن نظرية بيرى العامة فى القيمة ما هى إلا صياغة جديدة لما جاء فى كتاب سانتيانا "الإحساس بالجمال" وهذا ما دعا اندريا روك إلى القول: "إن أفكار سانتيانا أن كانت توجد فى مكان ما خارج فلسفته، فإنها توجد بطريقة معدلة فى نظرية القيمة لدى بيرى"⁽³⁾. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نتبين أنه على رغم هذا التشابه بينهما، فإن بيرى لم يولي الفن العناية نفسها مثلما فعل سانتيانا، حيث كان بيرى أكثر اهتماماً بالأخلاق، وعلى ذلك فيمكن اعتبار بيرى فيلسوفاً أخلاقياً وسانتيانا جمالياً حيث أعطى الثانى للجمال مكانة عالية وجعله أساس نظرية القيمة. وأرجع إليه القيم الأخرى خاصة الأخلاقية. ففى فقرة طويلة عن "الفرق بين القيم الخلقية والجمالية" يقول: "إن العلاقة وثيقة بين الأحكام الجمالية والأحكام الخلقية بين مجالي الخير والجمال، ومع ذلك فالتمييز بينهما ضروري. فبينما الأحكام الجمالية إيجابية أساساً أى أنها تطوى على إدراك ما هو خير نجد أن الأحكام الأخلاقية فى أساسها سلبية أى أنها إدراك للشر، وبينما ينبع إدراك الجمال من باطن الموضوع ذاته فإن إيجابية الأحكام الخلقية تقوم على إدراك المنفعة المستمدة منها"⁽⁴⁾.

وفى مجال المقارنة والتمييز بين القيم الجمالية والخلقية يتضح التمييز المعتاد بين العمل واللعب. ويختلف معنى هذين المصطلحين عند سانتيانا عن معناهما فى الاستخدام العادي. ومرد هذا الاختلاف فى المعنى هو "أننا نميز بينهما من وجهة

Santayana, Ibid, 14.(1)

Ibid, p. 16.(2)

Andrew, Rock, introduction.(3)

G. Santayana, Ibid, p. 16.(4)

نظر ذاتية كما يقول سانتيانا. فلا نعني بالعمل كل فعل نافع وإنما ما نفعله مرغمين، ما تدفعنا إليه الضرورة، وهنا يصبح العمل مساوياً للعبودية. ولا نعني باللعب كل فعل غير نافع وإنما ما نفعله تلقائياً ولذاته سواء كان له نفع في نهاية الأمر أم العكس. أى أن اللعب مساو للحرية، وبهذا المعنى يصبح اللعب هو أكثر الأفعال نفعاً لنا⁽¹⁾ ومن هنا فجميع القيم جمالية بمعنى من المعاني⁽²⁾ فإذا كان الجمال فعلاً إيجابياً يطلب لذاته والخير فعلاً سلبياً يطلب لمنع الشر أو جلب المنفعة فإن الجمال هو الخير الأسمى يقول سانتيانا: "يجب علينا ألا نختار أى شيء بوصفه هو الخير الأسمى لمجرد كونه يؤدي إلى ما هو قيم، ولكن لكونه قيماً في ذاته، ويتحتم على هذا الشيء ألا يكون مجرد وسيلة لتحقيق قيم أخرى، وإنما يجب أن يكون هو قيمة في ذاته، وأن يكون تحقيقه معناه تحقيق هذه القيمة"⁽³⁾.

إلى هنا والحديث عن اهتمام سانتيانا بالجمال ورده جميع القيم إليه، ولم نذكر بعد ما هو معنى الجمال عنده إن الجمال إحساس وتذوق ولذة. فالمعيار الصادق له هو درجة اللذة ونوعها، وتلك اللذة التي يثيرها العمل الفني في المتذوقين له. واللذة الجمالية هي ظاهرة تحويل عنصر من عناصر الإحساس إلى صفة في الشيء، وعلى ذلك يقول سانتيانا: "إن الجمال قيمة لا نستطيع تصورها وجوداً مستقلاً عنا يؤثر في حواسنا فندركه نتيجة لذلك. فالجمال يوجد في الإدراك ولا وجود في غير ذلك، والجمال الذي لا يدرك هو لذة لا تحس ومن ثم فهو تناقض"⁽⁴⁾.

وكل إحساس سيولده فينا الشيء إنما يعد كما لو كان صفة توجد في الشيء ذاته، وهكذا يتألف الجمال من تحويل اللذة إلى موضوع. أى أن الجمال هو لذة أصبحت موضوعاً⁽⁵⁾، وعلى ذلك يعرف سانتيانا الجمال بأنه قيمة إيجابية نابغة من طبيعة

Ibid, p. 19. (1)

G. Santayana, Ibid, p. 20. (2)

Ibid, p. 20. (3)

Ibid, pp. 28-29. (4)

G. Santayana, Ibid, p. 33. (5)

الشيء خلعنا عليها وجوداً موضوعياً. أو في لغة أقل تخصيصاً - الجمال هو لذة نعتبرها صفة في الشيء ذاته. فلا يكون الموضوع جميلاً إذا لم يولد اللذة في نفس أحد. والجمال الذي لا يهتم به أحد مطلقاً إنها هو تناقض في الألفاظ"⁽¹⁾. ومن هذا التعريف يتضح التشابه الدقيق بين معنى الجمال عند كل من بيرى وسانتيانا، ذلك التشابه الذي تحدد في ربط كل منهما الجمال باللذة أو المتعة والعمل الفني بالتذوق⁽²⁾، فالجمال ليس خاضعاً لأي أمر ينظم اختيار مادة موضوعه سوى مطلبه بأن يكون صالحاً للاستمتاع به".

ومن هنا يتضح الموقف النفعي في تفكير بيرى وذلك حين يقيم الجمال على المتعة، التي تسبغ على الموضوع قيمته الجمالية، وبيرى في ربطه الجمال بالمتعة يعد من أصحاب نظرية اللذة في الفن، وهي عنده لذة عدد كاف من الأشخاص في حقبة زمنية طويلة قادرين على تقدير عظمة الفن. وهذه النزعة الذاتية النفعية الخالية من الضبغة الموضوعية تنكشف في قوله أن الاهتمام الجمالي نشاط، ونشاط تأملي، وهو خاضع للحكم عليه عن طريق معيار الصدق، الذي يجعل من الشعر شعراً، فليس الشعر عنده نتيجة توافر عناصر موضوعية فيه تجعله شعراً بل الأمر متوقف على المتذوق، وهذا يقترب من نظرية كروتشه Croce (1866-1952) التي تجرد الأعمال الفنية من كياناتها الموضوعية وترجعها إلى الحدس.

والجمال عند كروتشه جزء من فلسفة الروح التي تتبدى في صور متعددة للمعرفة والسلوك، هذه الصور هي الجمال والحق ثم المنفعة والخير التي تبدو في علوم الجمال والمنطق، والاقتصاد والأخلاق.. والجمال عنده علم وصفي يمدنا بتحليل سلوكي للوظيفة الأولى للروح البشرية، التي هي الحدس. والنشاط الفني هو أول خطوات نشاط الروح، أو هو الصورة الفجرية للفكر وهو حدس خالص،

(1) Ibid, p. 31.

(2) هذه فكرة أساسية لدى بيرى وتتضح في كل صفحة بل تكاد توجد في كل سطر من كتبه عن الجمال، أنظر في هذا آفاق القيمة صفحات 323، 324، 326، 332، 333، 241، 245، وغيرها.

والحدس هو الإدراك المباشر لحقيقة فردية جزئية، هو الإدراك الخالي من أى عنصر منطقي، وهو من شأن المخيلة". وكروتشه بالإضافة لكونه فيلسوف الروح أو المثالية المحدثة⁽¹⁾. فنان وأديب وناقد قدم كثيراً من الأبحاث النقدية والمجموعات القصصية التي جعلته في طليعة أدباء وفنانى إيطاليا. وكتبه في الفن وفلسفته متعددة، وله محاولات جريئة في "رد التاريخ إلى مفهوم عام للفن" أثارت وقت ظهورها كثيراً من المناقشات، ونشر عام 1894 كتيباً عن "النقد الأدبي" كان له هو الآخر دوي كبير وأيضاً الاستطيقا بوصفها علم التعبير أو علم المعانى "العام 1902 تم "المجمل في فلسفة الفن" عام 1911.

والفن عند كروتشه "حدس وتعبير". فالفنان إنما يقدم صورة أو خيالاً، والذي يتذوق الفن إنما يدير بصره نحو تلك الجهة التي يدل عليها الفنان فإذا به يعيد تكوين هذه الصورة في نفسه. ولا فرق هنا بين "الحدس" و"الرؤيا" و"التأمل" و"التخيل" و"الخيال" و"التمثيل" و"التصور" وما إلى ذلك، فلك جميعاً مترادفات تتردد باستمرار حين نتحدث عن الفن⁽²⁾. إن الفن كما يقول هو الغنائية، والحدس لا يكون إلا حدساً غنائياً، وليست الغنائية صفة أو نفياً للحدس وإنما هي مرادف له، ويضيف: حسبنا أن نقول "إن الفن حدس حتى نعرف الفن أكمل تعزيف"⁽³⁾.

والقول بأن الفن حدس لا يتضح إلا من خلال الآراء المعارضة التي ينكرها كروتشه فهو ينكر أولاً أن الفن واقعة مادية أو ظاهرة فيزيائية. والإنكار الثاني الذي ربما يكون موجهاً ضد بيرى وسانتيانا وكل أصحاب

(1) كروتشه: المجمل في فلسفة الفن، سامى الدروبي، دار الفكر العربي، القاهرة 1947، ص 8. انظر د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة مكتبة مصر 1968، الباب الثاني، الفصل الخامس ص 121 حتى 147، وأيضاً فلسفة الفكر في الفكر المعاصر مكتبة مصر، الفصل السادس ص 42، 66.

(2) كروتشه. المجمل في فلسفة الفن ص 24.

(3) كروتشه، المرجع السابق ص 48، 50.

نظرية اللذة والمنفعة، هو أن يكون الفن فعلاً نفعياً. فإذا كان الفن حدساً والحدس من باب النظر لا العمل، أى من قبيل التأمل كان من غير الممكن أن يكون الفن فعلاً نفعياً. ولما كان العمل الفنى يتجه إلى بلوغ لذة أو استبعاد ألم، فإن الفن إذا نظرنا إلى طبيعته الخاصة لا شأن له بالمنفعة، إذ لا شأن باللذة والألم من حيث هما لذة وألم. إلا أن الفن ليس بلذة، وينبغي أن يلاحظ أن كروتشه حين ينزه الفن عن اللذة لم ينكر مصاحبة اللذة للنشاط الفنى. إلا أنه أكد أن غرض الفن ليس تحصيل اللذة⁽¹⁾.

والإنكار الثالث هو أن يكون الفن فعلاً أخلاقياً فما دام الحدس فعلاً نظرياً فهو يتعارض مع كل نوع من أنواع التأثير العملي، فقد لوحظ من قديم الزمان أن الفن ليس ناشئاً عن الإرادة، فلئن كانت الإرادة قوام الإنسان الخير فليست قوام الإنسان الفنان. ومتى كان الفن الغير ناشئ من الإرادة فهو فى حل كذلك من أى تمييز أخلاقي.

ومع كل انتقادات كروتشه السابقة لربط الأخلاق بالفن فهو يتسامح قليلاً فى ذلك ويشيد بربط الفن بالأخلاق الذى "كان وسيظل محاولة لفصل الفن عن مجرد اللذة أو إحلاله منزلة أسمى وأرفع. بل إنه هو نفسه ينطوى على جانب من صواب، فلئن كان الفن خارجاً عن نطاق الأخلاق، فإن الفنان من حيث هو إنسان — ليس خارجاً عن سلطة الأخلاق. إنه لا يستطيع أن يتحلل من واجباته كإنسان وينبغي له أن ينظر إلى الفن نفسه على أنه رسالة وأن يمارسه كواجب مقدس"⁽²⁾.

وبالنسبة إلى كروتشه، الذى يقابل بين الفن والعلم، وهذا هو الإنكار الرابع والأخير، فإذا عرفنا الفن بأنه حدس فقد انكرنا كذلك أن يكون معرفة تصويرية، فالموضوع الجمالي صورة فردية تعبر عن حالة بالذات دون أن يكون فى الإمكان تحويلها إلى مفهوم عقلي أو معرفة عقلية. ويخلص كروتشه من ذلك إلى أن الفن

(1) المرجع السابق، ص 28.

(2) كروتشه: المجلد فى فلسفة الفن، ص 32، 33.

نشاط مستقل عن غيره من الأنشطة الأخرى حين يقول: "إننا وقد أوضحنا أن الفن يتميز عما يدعى العالم المادي لأنه روح، ويتميز عن النشاط العملي والأخلاقي لأنه حدس، ففي وسعنا أن نزعم أننا بفضل ذلك البرهان قد برهنا في الوقت نفسه على استقلال الفن"⁽¹⁾.

لكن هل الفن كما يقول كروتشه مستقل تماماً؟ إن موقف يرى على العكس من هذا الزعم، فالاهتمام الجمالي رغم تميزه واستقلاله لا ينفصل عن الاهتمامات الأخرى، فهو نشاط كلي Universal يوجد في كل مواقف الإنسان مرتبطاً بغيره من الاهتمامات الإدراكية والعملية والنفعية والأخلاقية. "إن نسج الاهتمامات الجمالية مع الاهتمامات العملية والإدراكية نسيجاً وثيقاً يجعل من الصعب فصلها" فالاهتمام الاستطقي اهتمام كلي "وكلية الاهتمام الاستطقي عميقة وأساسية، وهي ليست مشتركة بين كل البشر وفي جميع العصور والأجناس والأوطان فقط، بل هي مشتركة من حيث كونها بين كل الاهتمامات. أن كل الاهتمامات كما يقول تحتوى على مناسبة للاهتمام الاستطقي، أن لم تحتوى على وجود فعلي له"⁽²⁾.

ويضيف يرى أنه لا توجد حالة ما سواء عملية أم إدراكية ليست حالة جمالية. ولا يوجد موقف جمالي لا يغري بالمعرفة أو الفعل. إن كل موقف ينتقل بسرعة ودائماً إلى أحد المواقف الأخرى. فالإحساس البصري بالحديقة قد يكون نقطة انطلاق للفعل - فيقتلع الحشائش أو يشذب الفروع. وقد يولد توقعاً بأن البرعم سيتفتح غداً، أو قد يسر النظر فقط". هذا التداخل بين الاهتمامات حقيقة فيها ولكن هذا لا يجب أن يحجب الفروق بينها. أو يلغي حقيقة أن الاهتمام الاستطقي له دافع متميز خاص به. وإذا لم يعترف بذلك فمن غير الممكن فهم قيمته الداخلية الخاصة أو تفاعله مع الاهتمامات الأخرى⁽³⁾. وعلى ذلك ينبغي علينا معالجة علاقة

(1) كروتشه، ص 80، زكريا إبراهيم: فلسفة الفن في الفكر المعاصر ص 46.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 325.

(3) Ibid, p. 325.

الجمال أو الاهتمام الاستطقي بغيره من الاهتمامات العملية أى البحث فى علاقة الجمال بالمنفعة والجمال بالأخلاق. لكن قيل ذلك ينبغى الإشارة إلى نقطتين هامتين هما خصائص الاهتمام الاستطقي ثم طبيعة الموضوع الجمالى.

ثانياً: خصائص الاهتمام الاستطقي:

يرجع يرى الفن الجميل إلى الاهتمام الاستطقي الذى يدفع إلى إبداع الفنون الجميلة وغيرها عن غيرها من الفنون العملية والتطبيقية. ثم وهذا هو المعنى الثالث يضيف على الأشياء والموضوعات صفة قيمة الجمال. فإرجاع يرى خلق الفنون وتمييز جمال الموضوعات إلى الاهتمام الاستطقي يجعلنا نقف وقفة أمام معنى هذه الألفاظ الثلاثة: الفن، الجمال، الاستطقي للتمييز بينها ولتحديد معنى الاستطقي، خاصة وأن الكثيرون يستخدموا الواحد منها مكان الآخر.

وإذا كان لفظ الفن يشير إلى إنتاج موضوعات أو خلفها عن طريق نوع من الجهد البشرى، والجمال يشير إلى جاذبية الأشياء أو قيمتها فنحن نجد أن لفظ الاستطيقا (الاستطقي) أقل شيوعاً فى الاستخدام من اللفظين الآخرين، وعندما يستخدم لفظ Aesthetie يحتفظ فى كثير من الأحيان بمعنى اللفظ اليونانى الذى اشتق منه Adchesis إذ أنه يشير إلى إدراك موضوعات طريفة والتطلع إليها. ومن الواضح أن خلق الموضوعات (الفن)، وقيمة الموضوعات (الجمال) وإدراكها (الاستطيقا) هى أمور مختلفة كل الاختلاف.

وإذا كان الاستطقي يدل على (الرؤية) أو الإدراك فى نوع من الإدراك يدل عليه اللفظ؟ يرى جيروم ستولنيتز أن لفظ الاستطقي يميز إدراك الموضوع من أجل الموضوع ذاته فليس فى وسعنا أن نقدر القيمة التى يملكها عمل فنى فى ذاته إلا إذا أدركناه بطريقة استطيقية. والإدراك الاستطقي لا ينصب على الأعمال الفنية وخذها، بل يمتد أيضاً إلى الأشياء الطبيعية. وفضلاً عن ذلك فإن الموضوعات التى تدرك بطريقة استطيقية ليست كلها جميلة، بل قد تكون أيضاً (لطيفة)، أو (هزلية)

أو (جلیلة). وعلى ذها يتضح لنا أن مفهوم الاستطیقي أوسع من مفهوم الفن والجمال⁽¹⁾.

ومن هنا ينبغي وعلى ضوء هاذ التحديد لمعانى الفن، الجمال والاستطیقا النظر فى ذلك الاهتمام الخاص المتميز الذى يطلق علیه يرى لفظ اهتمام استطیقي. فالفن الجمیل خلق وإبداع يرجع إليه. والفن والجمال يدين بقيمته للاهتمام الذى ينطوى علیه "لب الموضوع إذن هو الاهتمام الأسطیقي".

والاهتمام الأسطیقي نشاط هادف. فإذا كان هدف الجوع هو الغذاء الذى يؤكل، وموضوع الجشع اقتراف المال، فإن موضوع الاهتمام الجمالي هو الشيء الذى يستمتع به بطريقة خاصة. والخطوة الأولى لفهم ذلك هو الأصرار على أنه نشاط، وهذا النشاط يتضح فى تلك المناسبات من الاستغراق والذهول التى تبدو فى ظاهرها تماماً. "فهنالك إنساناً يجلس بجانب التل فى الصيف المبكر يتمتع بسماع صوت الطيور، ومنظر المراعى الخضراء ورائحة الأزهار، ولا يحركه شيء لأن يغير منظر الأرض أو يقيم معبداً على الغدير وهو راض بأن يأخذ الأشياء كما هى، ولكن عمله مع هذا ديناميكي وحركي، فملكاته مشغولة ومنهمكة تماماً"⁽²⁾.

وعلى ضوء ما سبق يتضح أن يرى يركز تماماً على دور الإنسان فى عملية الإدراك، فجمال الطبيعة هنا "صوت الطيور، منظر المراعى الخضراء ورائحة الأزهار ليست جميلة بدون الإنسان. ذلك لأن الموقف الأسطیقي هو "انتباه وتأمل متعاطف منزّه عن الغرض لأى موضوع للوعى على الإطلاق من أجل هذا الموضوع ذاته فحسب".

واللفظ منزّه مهم فى فهو يعنى أننا لا ننظر إلى الموضوع اهتماماً منابأي غرض خارجي قد يفيد هذا الموضوع فى تحقيقه. فنحن لا نحاول الانتفاع من الموضوع، أو

(1) جيروم ستولتيز: النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية ترجمة د. فؤاد زكريا، مطبعة جامعة عين شمس 1974، ص 33.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p.(2)

استخدامه أداة وليس هناك غرض يتحكم في التجربة سوى ممارسة التجربة فحسب. وعلى ذلك فهناك أنواع متعددة من الاهتمام تستبعد من المجال الاستطقي منها الاهتمام بامتلاك عمل فنى من أجل التفاخر والمباهاة. والاهتمام المعرفي الخاص باكتساب معرفة عن الموضوع. فبالنسبة للموقف الجمالي لا ينبغي تصنيف الأشياء أو دراستها أو الحكم عليها. فهي ذاتها باعثة على اللذة أو مثيرة في مرآها.

ينبغي إذن أن يكون واضحاً أن كون المرء منزهاً عن الغرض مختلف تماماً عن كونه غير عابى أو غير مكترث، بل إن من الممكن أن نكون مستغرقين بعمل في كتاب أو فيلم سينمائي بحيث نصبح أكثر اهتماماً بكثير مما نكون خلال نشاطنا المعتاد⁽¹⁾. وهذا ما يقصده يرى بأن الإنسان في الموقف الاستطقي تكون "ملكاته مشغولة ومنهمكة".

ويشير لفظ (المتعاطف) في تعريف الموقف الاستطقي إلى الطريقة التى نعد بها أنفسنا للاستجابة للموضوع، فعندما تدرك موضوعاً ما بطريقة استطبيقية نفعل ذلك لكى نتذوق طابعه الفردي وأن شئنا أن نتذوق الموضوع فلا بد لنا من أن نقبله (على ما هو عليه)، فالتعاطف يعنى أن نعطي الموضوع (فرصة) لكى يبين لنا كيف يمكنه أن يكون ذا أهمية وطرافة بالنسبة للإدراك. وهذا ما يعنيه يرى بقوله أن المتذوق "يأخذ الأشياء كما هى"⁽²⁾.

و حين نصل إلى كلمة الانتباه في التعريف السابق فمن السهل أن تقع في خطأ تصور أن الإدراك الاستطقي مجرد تطلع دون أى نشاط أو اهتمام عملي، فالاهتمام الاستطقي نشاط هادف كما يقول يرى والانتباه الاستطقي يكون مصحوباً بنشاط إيجابي ليس من قبيل التجربة العملية والذي يسعى إلى تحقيق هدف خارج عنه. بل أن هذا نشاط يثيره الإدراك المنزه عن الغرض للموضوع أو يتطلبه هذا الإدراك وقد لا يكون من الخطأ تسمية توجيه الانتباه ذاته باسم النشاط.

(1) جيروم ستولينيز: النقد الفنى، ص 45.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 326.

إن الاهتمام الاستطقي نشاط تأملي ولا توجد كلمة خير منها، على الرغم من أنها توحى بالسلبية.

يقول ستوليتز: "إذا ما فهمنا كيف يكون الانتباه الاستطقي يقظاً وواعياً فعندئذ لا يكون هناك خطأ في استخدام لفظ كثيراً ما طبق في التجربة الاستطقية وهو لفظ "التأمل". أما قبل هذا الفهم فإن هناك خطراً كبيراً في أن يفهم هذا اللفظ بمعنى الحلقة المنعزلة الباردة، وهو معنى لا ينطبق على حقائق التجربة الاستطقية والتأمل بمعنى أن الإدراك موجه إلى الموضوع لذاته وأن المشاهد لا يهتم بتحليل هذا الموضوع وتوجيه أسئلة بشأنه. كذلك يدل هذا اللفظ على الاهتمام والاستغراق الكامل كما هو الحال عندما نقول إننا (غارقون في التأمل). فعندئذ لا نكاد نلاحظ معظم الأشياء الأخرى على حين أن موضوع الإدراك الاستطقي يبرر من خلال الوسط المحيط به ويستحوذ على اهتمامنا⁽¹⁾. والاهتمام الاستطقي باعتباره نشاطاً تأملياً مع مع يعنيه دينيس هوبسمان من لفظ الاستطيقا L'Esthetique التي تعنى في الأصل الحساسية فالكلمة تفيد في اشتقاقها اليوناني الحساسية التي تدل على أمرين في وقت واحد: المعرفة أو الإدراك الحسي، والمظهر المحسوس لانفعالنا، لذلك أمكن "لبول فاليري" أن يقول: إن علم الجمال (الاستطيقا) هو الحساسية وهو يعنى كل تفكير فلسفي في الفن" ويعلق ديسمان على رأي فاليري بأن الاستطيقا هي "رغبة في الاستطلاع الميتافيزيقي المتعلق باللذة، وفكرة الجمال، والفيلسوف في بحثه في الأشياء ينتهي إلى نوع من المعرفة ولا يرجع إلى الفعل الخالص وحده ولا إلى الأحساس وحده، ولا إلى مجال العقل المعتاد للإنسان ولكنه يأخذ بنصيب في جميع هذه الأحوال، وقد كانت اللذة من أهم الموضوعات التي اهتمت الاستطيقا ببحثها، فهناك نوع غامض من اللذة يثير الفكر والعمل وينتهي إلى فكرة الجمال"⁽²⁾.

(1) ستوليتز: المرجع السابق ص 51.

(2) دينيس هوبسمان: علم الجمال (الاستطيقا) أميرة حلمي مطر، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة ص 7.

أن الاهتمام الاستطقي بعناصره الثلاثة الوعي والنزوع والوجدان يحتوى المعرفة ويتجاوزها إلى التفضيل وعدم التفضيل وهناك على برغم أن موقف المعرفة وموقف الجمال يقوم على أساس واحد هو الاهتمام إلا أنه في المعرفة يتقبل الموجودات والوقائع كما هي مستقلة تماماً عن العقل. بينما في القيم عامة والجمال خاصة للعقل دور، ودور كبير في الاهتمام الاستطقي فإذا كنا في الإدراك نعطي الكلمة للموضوعات فنحن هنا نعطيها للذات والموضوع معاً، وعلى ذلك فتعبير "الموضوعية - الذاتية" صالح للاستخدام في وصف طبيعة القيم عند يرى الذي يعطي دور للعقل الإنسان في مسألة تذوق الجمال وهو هنا يتفق تماماً مع فيلسوف واقعي جديد صاحب اهتمامات جمالية هو صمويل الكسندر الذي أشير إليه سابقاً عند الحديث عن طبيعة القيمة وهل هي ذاتية أم موضوعية. حيث قدم نظرية جمالية من خلال دراساته في القيمة تتضح في كثير من كتبه ومقالاته مثل "الزمان والمكان والألوهية" وأيضاً "الجمال وأشكال أخرى للقيمة" وللكتاب الثاني يركز على مشكلة الإبداع، بينما يتحدث في جانب من الجزء الثاني منه عن الحكم الجمالي وخلق القيمة، لذلك يعد "الجمال وأشكال القيمة" أكثر تعبيراً عن مفهوم الكسندر للجمال، فهو كما يقول ليرد يعد مناقشة جريئة وجديدة لما كتبه في الكتاب الأول⁽¹⁾.

فهو يبدأ على العكس من يرى "بالجمال وهو القيمة العليا ثم يعالج بعد ذلك المعرفة والأخلاق اللذين يعدهما نوعاً من الفن وأن كانا ليسا من الفنون الجميلة"⁽²⁾. وتقدم نظرية الكسندر على أنها "ذاتية - موضوعية" في القيمة وهذا يعنى أنها "علاقة" بين ذات وموضوع، ويرى يوافقه تماماً في ذلك ومع هذا يضيف الكسندر لقوله السابق أن القيمة "علاقة"، "ذاتية - موضوعية" خاصة أخرى، تتضح خصائصها كالاتي:

(1) نظر في تفصيل موضوع القيم عند الكسندر عبد الرازق حجاج، رسالة ماجستير غير منشورة قسم الفلسفة آداب القاهرة.

(2) Alexander, Samual. Beauty and other forms of value London, Macmillan, 1933. p. 3.

أولاً- إبراز الجانب الذاتي، أو دور العقل في الخبرة الجمالية وذلك في جانبها: "الإبداع، والتذوق" ذلك لأن الكسندر يرجع الإبداع الفني إلى ما يطلق عليه دافع الإنشاء التأملي وهو ما يعادل عند بيرى الاهتمام الاستطقي الذي يحفز إلى خلق الفنون الجميلة وتذوقها وتمييزها عن الفنون النافعة.

ثانياً - إبراز الموضوعية في الإبداع والحكم الجمالي، وبيان أهمية التجرد المادي، وهذه نقطة لم يتوسع فيها بيرى ولم يعمقها.

ثالثاً - اجتماعية الحكم الجمالي، أي بيان مدى مشاركة الآخرين لتذوق الموضوع الجمالي والحكم عليه. فالقيم عنده اجتماعية ذات طابع نمطي وهذا ما لا يوافق عليه بيرى، وهي سبب اختلافها مما دعا بيرى إلى انتقاده في هذه النقطة في "النظرية العامة للقيمة".

ومع ذلك فهناك نقاط اتفاق كثيرة بين كل من بيرى والكسندر في مجال المعرفة⁽¹⁾ والقيم، فبالإضافة إلى تشابه فكرة كل منهما عن الوعي كاستجابة للموضوع الخارجي. وبيانها أن القيمة تتحدد في العلاقة بين الذات والشيء المقيم وإبرازهما لدور العقل في الموقف الجمالي وأيضاً في تشابه فكرة دافع الإنشاء التأملي، عند الكسندر والاهتمام الاستطقي عند بيرى الذي يدفع إلى خلق الفنون. ومع ذلك فهناك بعض الخلافات بينهما، أشير إلى جزء منها في الحديث عن نقد بيرى لطبيعة القيمة عند الكسندر ويتبين أيضاً من عرض نظريتهما في القيمة أن الكسندر كان أكثر اهتماماً بالقيمة الجمالية التي رد إليها بقية القيم المعرفية والأخلاقية من بيرى الذي اهتم بالقيمة العامة ويبرز لدى الكسندر الاهتمام بخلق وعملية الإبداع الذي كاد أن يتغافلها بيرى.

وبالعودة مرة ثانية إلى خصائص الاهتمام الاستطقي كما يحددها بيرى، نجد أن هذا الاهتمام مرتبط بالزمان. والواقع أن الكثيرين قد أكدوا في وصفهم للتجربة

(1) د. يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة ص 195. وجون سمور:

John Passmor, Hundered years of philosophy, p.

الجمالية أهمية الاستغراق فيما يدرك (مباشرة). ومن هنا قيل أن هذه التجربة (لا زمانية) أي أنه ليس ثمة تفكير في الماضي أو المستقبل وإنما ينصب التفكير على الحاضر فقط. وقد وجد ذلك تأكيداً خاصاً عند أولئك الذين نظروا إلى الإحساس على أنه السبيل الوحيد للتجربة الجمالية الحقة. فإذا نظرت إلى لون أو سمعت صوت ليس له معنى بل يبدو جميلاً فلا يكون لديك اهتمام بالمستقبل.

يقول بيرى إن الاهتمام الاستطقي زمني مطول. وما يطول ليس لحظة واحدة ولكنه "كل" يبقى في الزمان، ويتطلب تقدماً داخلياً في الزمان. وفي التركيبات الفنية الكبيرة سواء كانت موسيقية أو بصرية أو أدبية قد لا يمكن تفهم وحدة الكل مرة واحدة إلا فهماً ضئيلاً، أو قد يدركها أشخاص لهم قدرة متمرنة على فهم الوسيط الفني⁽¹⁾. ويرتد ذلك إلى فكرة كان لها تأثيرها القوي في تاريخ الفكر الجمالي شجعت على الاعتقاد (بلا زمانية) الاستمتاع الجمالي وهي التمييز بين "فنون الزمان"، "وفنون المكان" التي جاء بها لسنج في كتابه "اللاؤوكون وسيطرت خلال القرنين التاسع عشر والعشرين". وعلى رغم خطأ هذا الرأي إلا أنه أشار إلى ما نحن بصددده وهو فكرة ارتباط الجمال بالزمان. فالتجربة الجمالية تعزلنا نحن والموضوع معا عن التيار المعتاد للتجربة، فحين نعجب بالموضوع في ذاته ونفصله عن علاقاته المتبادلة بالأشياء الأخرى ونشعر بأن الحياة قد توقفت فجأة إذ إننا نستغرق تماماً في الموضوع المائل أمامنا ونترك أي فكرة عن النشاط الغرضي المتطلع للمستقبل. ومع ذلك لا ينفي حقيقة واضحة هي أن كل من المدرك الجمالي والموضوع الجمالي له تاريخاً يمتد أبعد من مدة التجربة الجمالية⁽²⁾.

وهناك جانب آخر من النشاط الاستطقي هو جانب اللعب. وفي الإشارة لهذا الجانب يتابع بيرى سانتيانا في التأكيد على "تلاعية playfulness النشاط الاستطقي أي إشارته لاستجابات الحياة الحقيقية فهو نشاك تلقائي لا تفرض على

(1) R. B. Perry: Realism of value, p 328.

(2) جيروم ستوليتز: المرجع السابق، ص 71.

التزامات معينة" أنه يعيد أشكال من السلوك ولكنه لا يلتزم" ويتم الاستمتاع بهذا الضرب من النشاط على نحو يشبه الاستمتاع بالرقص أو المنظر التمثيلي"⁽¹⁾.

يقول بيرى فى عبارة تشبه قول سانتيانا: "إن هناك اختلاف فى المبدأ يميز الشيء الجمالي "وهو جانب اللعب" عن الشيء العملي فعلاً". وهذا الجانب هو الذى يفسر تناقض "التمتع بالمأساة" ويعطى التفسير الحقيقى كما يقول بيرى لنظرية أرسطو الشهيرة عن "التطهير"، فقد عانت هذه النظرية كثيراً لإشارتها إلى أن الانفعال هو شائبة من الشوائب ينبغى تطهير النفس منها بشكل ما أو أن التخلص منها يؤدى إلى الراحة. بينما يرى بيرى أن جوهر المسألة هو أن الإحساس بعاطفة إحساساً ودوداً أو تلاعبياً يعطى متعة من الفهم أو الإدراك تنسخ ما يصاحبها من حزن وحسرة ويبطل مفعولها"⁽²⁾. فالقيمة الإيجابية الجمالية للمأساة تعتمد على الفرق بين "أن يكون الشخص خائفاً حقيقة" وبين "تذوقه لطعم الخوف".

ويخلص من هذا كله إلى أن الاهتمام الأستطقي كلى يوجد بصورة ما فى اهتمامات الإنسان. يعبر عن دور الإنسان الإيجابي فى إبداع وتذوق الفنون و"إدراك" قيمتها، وهو تأملي بالمعنى الذى شرحناه، منزّه عن الغرض، مرتبط بالزمان تبدو فيه التلقائية وجانب اللعب. وهذا يميزه عن الأخلاق التى لا تظهر إلا فى جهدها لتجاوز الصراع.

ولكن لا يعنى التأمل، التذوق وإبراز دور العقل تأكيد الجانب الذاتى على الجانب الموضوعى، فنظرية بيرى التى ردت الجمال للاهتمام الأستطقي تعنى فى الأساس التأكيد على "العلاقة" بين الذات والموضوع فهى ذاتية - موضوعية "لا تغفل عن "الموضوع الجمالي" الذى عرض له بيرى فى فقرة طويلة ستحاول الفقرة القادمة بيانها.

R. B. Perry: Ibid, p. 328.(1)

R. B. Perry: Realism of value, p. 328.(2)

ثالثاً: الموضوع الجمالي:

يرى يرى أن أول خطوة في تحليل الموضوع الجمالي هو أن نعترف بوجود موضوع للاهتمام الاستطقي. لكن وهنا أيضاً يتابع يرى سانتيانا ويكاد يقترب من كروتشه لا تعنى عنده الموضوعية "الوجود المادي" بل هى مجرد علاقة. فالموضوعية بمعنى الخصيصة العامة الوليدة ذاتها المميزة للاهتمام الاستطقي لا تتضمن الوجود. لكنها تعنى أن هناك تعالفاً أو ارتباطاً سلبياً للفعل الجمالي - وجود شيء يستمتع به جمالياً - ويمكن وصفه ونقله. أن المتعة الجمالية هى التى تسبغ على الموضوع قيمته الجمالية فليس موضوع الاهتمام الاستطقي إلا واحداً من ثلاثة كلها ليس كلها صبغة موضوعية وهى: الصفات الحسية والعلاقات أو البناءات الحسية والعرض أو الأفكار representations or ideas.

وعلى رغم أن الصفات الحسية قد تكون هى نفسها أشياء جميلة، ذلك مثل الاستمتاع بلون البحر والسماء، أو بنغم المزمارة، لكن دعوى أن هذه الصفات الحسية وحدها تصلح لن تكون موضوعات جمالية كما يقول يرى أمر من الواضع أنه غير مقبول. وهنا يضيف مفهوم الصورة أو ما يطلق عليه العلاقة يوجد استمتاع جمالي لا للصفات النغمية فقط ولكن لعلاقات الأنغام "ومن هنا فمن الممكن إلا تكون للاهتمام الاستطقي موضوعات أخرى سوى الصفات الحسية وتراكيبها. أن عبارة "موسيقى خالصة" تستعمل للدلالة على تحديد الموضوعات الجمالية، بحيث تقتصر على صفات وتراكيب الأنغام "ومن هذا القبيل أيضاً اللوحات الفنية التى لا تتخذ لنفسها موضوعاً سوى صفات وتراكيب الألوان أو الخطوط التى يشار إليها على أنها الفن تجريدي".

ويتحدث يرى عن الأفكار باعتبارها مجالاً رحباً للموضوع الاستطقي "فخارج مجال الموضوعات المعروضة حسياً يكمن المجال الذى لأحد له أيضاً للموضوعات المثالية أو التمثيلية" أن أى شيء يمكن أن تكون عنه فكرة من الممكن أن يمثل جمالياً. إن الاهتمام الاستطقي لا يخضع لأى أمر اختياره لموضوعه إلا طلبه الخاص أن يكون ممتعاً جمالياً فقد تجد موضوعه فى الطبيعة أو فى الحياة الإنسانية.

ولكن لا يوجد التزام يعرض عليه أن يقبل أيهما.

إن موضوع الاهتمام الاستطقي لا يلزم أن يكون واحداً من الأمور المعتادة، لكن قد يكون فكرة مجردة، مثل المرونة أو الرشاقة أو القوة وعلى ذلك فالفن التجريدي يقصد به تفادي الالتباس الذي يأتي من تصوير الأشياء المعتادة وتمثيل المميزات المجردة مباشرة بتراكيب حرة للخط واللون. على رغم أنه لا يمكن تحقيق ذلك بسهولة، لأن التراكيب البصرية المستخدمة تميل في الوقت نفسه إلى الإيحاء بالشيء المؤلف الذي تجسم فيه. فالتركيب (البناء) الذي يقصد به أن يصور الصفة الشبيهة بالنمر (وهو المثل الذي يقدمه بيرى) يميل إلى أن يشبه النمر ومن ثم يدرك نمرأ. على أن الموضوع المثالي - في الفن والطبيعة، إنها يرى من خلال واسطة حسية. وهنا تكتمل الدائرة. فالموضوع المثالي يجسم في تركيب حسي، وهذا بدوره يجسم في صفات محسوسة، وفي النهاية في فعل الاستمتاع. أو الطريق العكسي يتقدم فعل الاستمتاع من خلال سلسلة من الطرق، من الصفات الحسية إلى التراكيب الحسية، ومن التراكيب الحسية إلى الموضوع المثالي.

وهنا يصل بيرى إلى موقف سانتيانا نفسه والكسندر، أى القول "بنظرية الكيفيات الثالثة"، فالموضوع الجمالي هو ذلك الموضوع الذي يستمتع به جمالياً، والاستمتاع الجمالي هو ذلك يضيف على الشيء قيمته الجمالية. لكن الشعور بالمتعة وموضوع الاستمتاع يميلان إلى أن يمتزجا في لحظة الاستمتاع، ولا يتميزا إلا بالتحليل. ويختلط الموضوع مع الشعور بدرجة يظهر الشعور بها بصفة من الدرجة "الثالثة" للموضوع ويصبح الاستمتاع المستقي من الموضوع هو متعة الشيء. أن العناصر الحسية الخارجية والعناصر الوجدانية الاستبطانية تمتزج. فيتج هذا الموقف "الكيفيات الثالثة" وهذا غير معترض عليه من بيرى ما دام أن الامتزاج يعنى العناصر الممتزجة وينبغي ألا يسمح لهذا الموقف أن يمحو التمييز بين "الاستجابة المهمة" وبين ذلك الذي يوجد مناسبة الاستجابة، وهذا الأخير عندما يستجاب إليه يصير الموضوع المنطقي للأحكام التي تعتبر فيها القيمة الجمالية. ولولا هذا التمييز فمن المحال تفادي القول الدائري بأن المتعة الجمالية هي التي يستمتع بها جمالياً.

ونستطيع أن نجد في أقوال بيرى خصوصاً تؤكد اتفاقه مع سانتيانا وكروتشه مع الأول في قوله أن الإحساس يخضع على الموضوع الخارجي صفة الجمال، ومع الثاني عدم افتراضه وجود موضوع مادي للاهتمام الاستطقي.

ويقول: "إن الدق الرتيب على نغمات الموسيقى ليس إلا علامة واضحة خارجية للعلاقة الداخلية للاستجابة للشيء. إن الكائن العضوي يمثل في نفسه بدرجة ما في تنفسه أو تقلصات العضلية وتناسقها الحركي ما يبدو مرئياً أو مسموعاً. فهناك تناسق وانسجام في النغم بين الذات والموضوع ومرد ذلك تركيبها المشترك"⁽¹⁾ يقول سانتيانا: "كل إحساس يولده فينا الشيء إنما نعتبره في الأصل كما لو كان صفة توجد في الشيء ذاته" فالجمال قيمة لا نستطيع تصورها وجوداً مستقلاً عنا يؤثر في حواسنا فنذكره نتيجة لذلك. فالجمال يوجد في الإدراك ولا وجود له في غير ذلك. والجمال الذي يدرك هو لذة لا تحس ومن ثم فهو تناقض"⁽²⁾ وعلى ذلك فالجمال ليس شيئاً ذا وجود خارجي بقدر ما هو لذة أو إحساس باللذة تخلعها على الشيء الخارجي. الجمال هو قيمة إيجابية نابعة من طبيعة الشيء خلعنا عليها وجوداً موضوعياً. أو في لغة أقل تخصصاً - الجمال هو لذة نعدّها صفة في الشيء ذاته " فلا يكون الموضوع جليلاً إذا لم يولد اللذة في نفس أحد"⁽³⁾.

لكن هل معنى هذا أن الموضوع الاستطقي ليس إلا حدساً أو تعبير كما يقول كروتشه الذي ينكر أن يكون له أي وجود مادي؟ يبدو أن بيرى يتجه إلى مثل هذا الرأي. فهو لم يتناول هذا الموضوع ولم يشر إليه في عبارة عابرة تضيف الوجود المادي لموضوعات الفن فيقول: "ولم نذكر حتى الآن تلك الأشياء المادية، التي تعلق على الجدران، أو توضع في واجهات الأبنية،.. والحقيقة أنه في مجال الفن البصري وفي الاستمتاع بالطبيعة فقط يكون التجسيم المادي أمراً لا غني عنه". إلا

Ibid, p. 333.(1)

G. Santayana, Ibid, p. 29.(2)

Ibid, p. 31.(3)

أنه يعود ويأخذ باليسار ما أعطاه اليمين فيقول: "ولسنا بحاجة إلى أن نذكر أن الرسم الجسماني أو النحت ليس موضوعاً جمالياً بسبب ندرته، أو بالقياس إلى وزنه وأبعاده وتركيبه الكيميائي، أو مميزاته الفيزيائية البحتة الأخرى. إنه موضوع جمالي لأنه يعرض سمات وتراكيب حسية وأية موضوعات مثالية تمثلها هذه السمات والتراكيب: أن لوحة الشخص أو تمثال أو بناء إنما يتميز عن صورها المكررة أو نماذجها ما دامت تستطيع وحدها أن تزودنا بمثل هذا المحتوى. ومن ثم تعود إلى الحقيقة الأساسية أن الموضوع الاستطقي وهو ذلك الذي يتمتع به في التأمل"⁽¹⁾.

وحين نصل إلى هذه النقطة وهي أن الموضوع الاستطقي هو ذلك الذي يجري الاستمتاع به جمالياً نتساءل هل هذا الذي يستمتع به جمالياً مستقل بذاته أو هل هناك علاقاته تربطه بغيره؟ وبعبارة ثانية هل الاهتمام مستقل عن غيره من الاهتمامات العملية والأخلاقية والإدراكية أم يدخل في علاقات معها؟ هل يطالب لنفسه بمكانة فوق الاهتمامات الأخرى النفعية والأخلاقية أم هناك تنظيم يضمها جميعاً؟ هل الفن نشاط منغلق في ذاته أم هو مرتبط بمختلف نواحي النشاط الأخرى؟ هذه الأسئلة وغيرها أثرت خلال تناول أمثال هذه الأسئلة عن علاقة الجميل بالنافع والأخلاق بالجمال أن تتناول نظرية يرى من الخارج أي من خلال علاقاته بغيرها من الاهتمامات في إطار نظريته العامة للقيمة.

رابعاً: الجمال والمنفعة:

إن الاهتمام الاستطقي له دافع متميز خاص به. وإذا لم يعترف بهذا فمن غير الممكن فهم القيمة الذاتية له أو تفاعله مع الاهتمامات الأخرى. تلخص هذه العبارة موقف يرى من الجمال كشيء متميز، وكاهتمام كلي مشترك بين كل الناس وداخل كل الاهتمامات. ومع ذلك فقد كان تركيز يرى الأساسي في الفقرة الأولى

من الفصل الذى عقده "للفن وعلم الجمال" فى كتابه "آفاق القيمة" هى الحديث عن الفن الجميل مقابل الفن النافع.

والحق أن التفرقة بين الجميل والنافع قد شغلت المفكرين طوال تاريخ علم الجمال فقد "كان أصحاب نظرية الفن للفن يضعون الجمال فى وضع الضد مع المفيد صراحة وبلا رجعة، ويؤكد تيوفيل جوتتيه، أنه ما من شيء جميل حقاً إلا كان عديم الفائدة وكل ما انطوى على فائدة كان قبيحاً، ويقول أوسكار وايلد أيضاً أن كل فن لا بد وأن يكون عديم الفائدة تماماً، ومع ذلك نجد راسكين يندد فى العصر نفسه بكل ما يعتبر زخرفاً كمالياً، ويصفه بأنه كذب جمالي، وبهذا يربط بين المنفعة والجمالي⁽¹⁾" وفى المقابل يوجد رأى الذى يقول إن الفن ولد من العمل ولم ينفصل عنه، وتطور الجميل من النافع ولم يتناقض معه عبر تاريخ الفن والإنسان، فالعمل نوع من الإبداع، لقد بدأ الفن وجوده المتميز عندما سار العمل إنسانياً أى خاضعاً لأهداف إنسانية واعية لقد كان الإنسان يرى فيما يضعه نوعاً من السيطرة على مادته، ولونا من الشعور المبهم بتحقيق الذات عن طريق فعل أولى للخلق والإبداع والتشكيل. لقد بدأ هذا الشعور فرحة بدائية عندما كان العمل متوجهاً إلى إرضاء الحاجات المعيشية فلما تطور العمل إلى صورته الإنسانية الواعية الهادفة، ونشأت معه حاجات إنسانية جديدة تحول ذلك الشعور إلى متعة روحية وارتباط المتعة الروحية بالحاجة الإنسانية يجعل الجميل يتضمن بالضرورة النافع ولا يتناقض معه. إذ يرى الإنسان أن ما وضعه يحقق نفعاً مباشراً ويلبي حاجة عملية قائمة كما يرى فيه فى الوقت نفسه قدرته على الخلق وطاقاته الإبداعية وفى هذا أعلى مدارج المتعة الروحية والجمالية⁽²⁾.

(1) جان برتليمي: بحث فى علم الجمال. ترجمة د. أنور عبد العزيز، دار نهضة مصر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين. القاهرة 1970، ص 389.

(2) انظر فى ذلك كل د. عبد المنعم تليمة، مقدمة فى نظرية الأدب، دار الثقافة الجديدة 1976 القاهرة ص 14، 15 وله أيضاً مداخل إلى علم الجمال الأدبي نفس الناشر 1978 الفصل الأول. وارنست فيشر ضرورة الفن ترجمة أسعد حليم الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر

إن الموضوع الفني والموضوع الصناعي كلاهما من خلق الإنسان ولم تكن كلمة الفن باللاتينية Aro واليونانية teahne تعنى في العصور القديمة والوسطى المدلول الاستطقي الذي لها اليوم بل كانت تشمل أى مهارة سواء كانت تحقق لذة جمالية أم فائدة علمية أنها "قدرة تحقيق نتيجة معينة بطريقة إرادية معتمدة" وبهذا المعنى كانت فنون النجارة والحدادة والسحر تتساوى وفنون النحت والتصوير والشعر⁽¹⁾.

وفي ظل التقدم التكنولوجي المعاصر قد لا يمكن التفرقة الحاسمة بين العمل الفني (الجميل) والعمل الصناعي (النافع) ففي رأى جون ديوى مثلاً أنه قد يكون القناع أو السيف الذى يستعمله البدائي عملاً صناعياً مستخدماً لمنفعته ولكنه في نظرنا نحن الذين لا نستعمله عمل فني ذو قيمة فنية عالية، وإذن فالفرق بين العمل الفني والعمل الصناعي لا يرجع إلى خصائص محدودة في كل منهما، وإنما يرجع إلى نظرتنا نحن أو إلى موقفنا تجاهه. أى عن طريق اهتمامنا الاستطقي به كما يحدد ذلك يرى. فهو يميز النافع عن الجميل على أساس الاهتمام الذى يدفع إلى كل منهما، فالفارق بين زراعة حديقة خضروات وحديقة زهور هو أن الدافع الأول اهتمام عملي من أجل الحصول على القوت والدافع الثانى اهتمام جمالي من أجل رفاهية الحس والتمتع بتذوق النظر إليها⁽²⁾.

والواقع أننا إذا أردنا أن (نفهم) الظاهرة الجمالية في أسمى صورها التى ظفرت من الناس بالقبول، فلا بد لنا من أن نبدأ دراستها في شكلها الخاص، أعنى في

1971 القاهرة. البدايات الأولى للفن ص 19-63، وأيضا ارنولد هاوز الفن والمجتمع عبر التاريخ في جزئين ترجمة د. فؤاد زكريا، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر. الهيئة المصرية العامة للكتاب (ج2) انظر الفصول الثالث من الباب الأول، الثانى من الباب الثانى، العاشر من الباب الرابع. وشارل لالو: الفن والحياة الاجتماعية ترجمة د. عادل العوا، دار الأنوار بيروت لبنان 1966 الفصل الأول: الفن والحرفة ص 4-26، هو نور روندال: حرية الفن ترجمة حسن الطاهر زروق، دار الطليعة، بيروت 1973 جذور وتطور الفن ص 10-18.

(1) د. أميرة حلمي مطر: مقدمة في علم الجمال، دار النهضة العربية 1972 القاهرة ص 27.

(2) R. B. Perry: Realism of value, p 323.

الأحداث والمناظر التي تستوقف بصر الإنسان أو سمعه مثيرة اهتمامه، ومولدة لديه نوعاً من المتعة حين ينظر وينصت⁽¹⁾. إن جوهر الفن هو المتعة التي يشعر بها الإنسان في خبرته المباشرة بالأشياء، فالخبرة الجمالية تتطلب نوعاً من الاندماج والاتحاد بالأشياء دون خضوع لضغوط الأغراض والأهداف العملية. هذه الخبرات تبعث على الثراء والخصوبة والتحرر والكمال وهي: نهائية، فهي تبعث على الشعور بما يمكن أن يسمى الورع الطبيعي تجاه الأشياء. وإذا كانت الخبرة الجمالية لها ذاتية إلا أن هناك لدى ديوي اتصالاً بين الخبرة الجمالية والخبرة العادية. "ولا جدال في أن الفكرة الأساسية في نظرية ديوي الجمالية هي ما أسماه بالاتصال بين الخبرة الجمالية والخبرة العادية. وهذا يعنى أن الفن ينبغي دراسته في علاقته بصور الفاعلية الإنسانية الأخرى. وأنماط الوجود الطبيعي، هذا من ناحية، وأن نوائمه بينه وبين ما هو عملي وذهني من ناحية أخرى، وذلك عن طريق تفسير الجمال بأنه (البعد المثالي) أو الجانب (الصافي) أو (المكرر) للسمات والكيفيات التي نجدها في الخبرة العادية⁽²⁾. ويبدو من أقوال ديوي هنا جدل الاستقلال والاتصال بين ذاتية المتعة الجمالية وارتباطها بالمجالات الأخرى على ضوء مفهوم الخبرة. وهذا ما يجد أيضاً لدى بيرى الذي نجد في حديثه اقتراباً من بعض عبارات ديوي الذي يقول: "إن الميكانيكي الذكي الذي يستغرق في عمله إلى حد الاندماج ويحرص على أدائه بكل اتقان ويجد لذة كبرى في صنيعه يده، يعنى كما لو كان يكن لها حباً حقيقياً. إنها يمارس نشاطاً فنياً بمعنى الكلمة⁽³⁾. فعند بيرى وإكمالاً للمشال السابق فالبيستاني ليس فناناً إذا كان يعمل من أجل الأجر هو فنان فقط بقدر ما يكون اهتمامه بالتأجج مصحوباً بالاستمتاع به، ويقدر ما يجد لذة أو متعة جمالية في صنعه، وعلى هذا الأساس يفرق بين الجميل والنافع" فالدافع إلى صناعة الألوان وأدوات الرسم هو

(1) جون ديوي: الفن خبرة، ترجمة د. زكريا إبراهيم، دار النهضة العربية، القاهرة 1963.

(2) محمد محمد مدين: القيم عند جون ديوي: رسالة ماجستير غير منشورة، ص 381-382.

(3) جون ديون: المرجع السابق ص 13.

حقيقة أن شخصاً ما في مكان ما يستمتع بالنظر إلى الصور، لكن صانع هذه الأدوات ليس فناناً لأن دافعه تجاري" وأيضاً نشاط الرسام داخل الاستديو - باستثناء الرسم - ففي تنظيم الاستديو وإعداد ورق الرسم واللوحة ليس الرسام فناناً فهذا العمل يمكن أن يقوم به أى شخص مساعد له. لكنه عندما يرسم يصبح الصانع والمستمتع في آن واحد، ويده هي التي توجه حساسيته الجمالية. وبالمثل ينصت الموسيقي إلى موسيقاه والشاعر لشعره ويتحكم في كل إنتاجه ما يجب وما لا يجب بالقياس إلى الذوق الجمالي⁽¹⁾.

ومع أن الجميل يختلف عن النافع إلا أن هناك علاقات بينهما "فلا يوجد اهتمام عملي أو إدراكي لا يثير الاهتمام الاستطقي. وأيضاً لا توجد هناك حالة سواء كانت عملية أم إدراكية ليست أيضاً حالة جمالية. ولا يوجد موقف جمالي لا يغري بالمعرفة والفعل⁽²⁾."

ويقدم بيرى تحليلاً يفسر التعزيز المتبادل بين الفن الجميل والفن النافع. فالمنزل الذي يبني للسكن، بحيث إنه لولا هذا الهدف لما شيد على هذا النحو أو لما شيد أصلاً هو نتاج للفن النافع. أما البيت الذي يبني لإرضاء الذوق وإشباع الحاسة الفنية بحيث أنه يبني بهذه الطريقة حتى ولو لم تكن هناك رغبة في سكته، هو نتاج للفن الجميل لكن البيت يبني عادة لكي يوافق الاهتمامين معاً - لكي يكون سكناً ولكي يسر ويلذ عين الناظر. أو قد تكون فائدة البيت هي ذاتها لذينة للعين، كما يذهب إلى ذلك أنصار المدرسة الوظيفية للعمارة. وقد لا يعنى ذلك أن نفعه وجاذبيته الجمالية شيء واحد، ولكن يعنى أن مطالبهما تتلاقى بدرجة من النتائج يفيد الاثنين وذلك كأن يكون المنزل بناء تذكاريًا، أو أن يجد الإنسان ملاذاً في بناء تذكاري يأنس إليه فؤاده⁽³⁾.

R. B. Perry: Realms of value, p 327. (1)

Ibid, p. 327. (2)

Ibid, p. 325. (3)

ويقدم يرى مثلاً آخر الموقف نفسه، وهو أن الإعلان يخدم اهتمام تجاري واهتمام جمالي. وقد يخدم الأول خدمة أفضل، لأنه لذيذ جمالياً، لكن الاهتمامين مع هذا يختلفان كما يبدو في حقيقة أن أحدهما قد يضحى به في سبيل الآخر.

وموقف الفارابي (870-950م) الفيلسوف الإسلامي في العلاقة بين الفن الجميل والنافع يكاد يقترب من رأى يرى فهو يقدم تفرقة بين طبيعة وأهمية كل منهما، حين يميز بين أنواع الفن وأجناسه على أساس نوع الاستجابة التي يحدثها في المتلقي - وهو معيار يرى نفسه - فقد لا تتجاوز الشعور الممتع بالراحة واللذة، وقد تتجاوز ذلك إلى التأثير في سلوك المتلقي فيصحبها انفعال يؤدي إلى النزوع إلى الفعل "فنحن بإزاء نوعين من الفن يتمايزان بالاستجابة التي يحدثها كل منهما".⁽¹⁾ ويطبق الفارابي هذه النظرة على فنون الموسيقى والشعر والرسم. "فاللحن الجميلة صنفان فمنها ما ألف ليلحق الحواس منه لذة فقط من غير أن يوقع في النفس شيئاً آخر. ومنها ما ألف ليفيد الناس مع اللذة شيئاً آخر من تخيلات وانفعالات ويكون بها محاكياً أمور أخرى والصنف الأول قليل الغناء. والنافع منها الصنف الثاني⁽¹⁾."

والفارابي على رغم تفضيله للفن النافع إلا أنه لا ينفي الجميل ولا يحقر من شأنه فبالنسبة له من الطبيعي أن يفضل العمل الفني الموجه إلى السيرة الفاضلة ويضعه في مرتبة أسمى من العمل الذي لا يقدم إلا مجرد متعة حسية، ليس وراءها غاية مباشرة. ولكن النوع الثاني - الجميل - له فائدته، إنه لون من الراحة والاسترخاء يلجأ إليه الإنسان كلما شعر بالاجتهاد أثناء سعيه وراء غايته الحقيقية في الحياة. ولنقل إن هذا النوع من الفن يتيح لونا من اللذة لا يرتبط بالوظائف الحيوية ارتباطاً مباشراً، فهو في النهاية لونا من اللعب يداعب ملكاتنا مداعبة هينة تريح توترنا العصبي فيحدث فينا لونا من التطهير الساذج يهيئ قوانا للنشاط الفاعل مرة أخرى تتحدد لهذا الفن أهميته ويتصل اتصالاً غير مباشر بتحقيق السعادة ويصبح له

(1) الفارابي: الموسيقى الكبير الفقرة 1149 / 1180، ونفس التفرقة عن الشعر انظر أيضاً الموسيقى الكبير 1184 / 1185 نقلاً عن جابر عصفور "نظرية الفن عند الفارابي" مجلة الكاتب.

مدخل في الإنسانية "أن أصناف اللعب، المتعة الجمالية - إنما يقصد بها تكميل الراحة والراحة إنما يقصد بها استرداد ما يتبعث به الإنسان نحو أفعال الجسد، فحسب هذا القول فأصناف اللعب إنما يقصد بها أمور الجسد التي توصل إلى السعادة القصوى فهذه الجهة يمكن أن تجعل لأصناف اللعب مدخلاً إلى الإنسانية⁽¹⁾.

فالفارابي يربط بين الفن النافع والجميل جميع مناشط الحياة. فنحن نجد لدى الفارابي وظيفتين للفن أو مهمة ذات جانبيين هما الفائدة والإمتاع، ويظل مقدرًا للمهمة التي يقدم بها كلا الجانبين في توجيه السلوك الأخلاقي للفرد، فالأجل هو الوجه الآخر للأمتع طالما بالكيفية التي نحصل بها السعادة⁽²⁾. فالفن هنا الجميل والنافع يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنواحي الحياة الأخرى والاهتمامات المختلفة خاصة الأخلاق، وهذه نقطة مهمة تناولها الكثيرون ينبغي الوقوف أمهامها قليلاً.

خامساً: الفن والأخلاق:

يغطي هذا العنوان مشكلات ثلاثة غالباً ما تختلط فيما بينها، ولكنها في الحقيقة متميزة بعضها عن بعض رغم تشابهها وهي: هل يكون للفن وظيفة أخلاقية؟ أي هل يجب أن يكون علم الجمال خادماً لعلم الأخلاق؟ أو أنه يجب على العكس من ذلك أن يتحرر منه؟ أو أنه من الجائز أن يجمع بين الدعوة الأخلاقية والجمال الفني؟ وبأي حد وبأي شرط؟

ثانياً: هل يساعد النشاط الإبداعي على تحقيق الخير؟

ثالثاً: هل يكون تأثير الفن بالنسبة لأخلاق المتذوق حسناً أم رديئاً؟

هل يعمل الفن على تصويب أخلاقنا أو على إفسادها⁽³⁾ أي هل الأعمال الفنية

(1) الفارابي: الموسيقى الكبير، الفقرة 1184 / 1185 - نقلاً عن جابر عصفور، المرجع السابق.

(2) د. جابر عصفور: نظرية الفن عند الفارابي ص 20.

(3) جان برتليمي: بحث في علم الجمال: الجزء الثالث الفصل الثاني الفن وعلم الأخلاق ص 483-523.

تغير شخصية المشاهد إلى الأحسن وتؤثر بذلك في سلوكه الأخلاقي؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل نستطيع نتيجة لهذا أن نحكم على الفن على أسس أخلاقية؟ إن الحياة الجمالية للإنسانية - كما يقول بيرى - كامنة في حياته كلها. ومحاولة تناول الأحكام النقدية الأخلاقية والإدراكية للفن مهمة وأساسية، فإذا كانت الأخلاق عنصراً أساسياً في النظم الكبرى، يكون المقياس الخلقى داخلياً. أى أن هذه النظم أخلاقية بالضرورة حيث يكمن وجودها في حسم للمشكلة التى خلقها الصراع بين الاهتمامات، بينما النشاط الجمالي والمتعة الجمالية بخلاف ذلك، ومن الممكن أن تكون هكذا بسبب أن الاهتمام الاستطقي واحد من اهتمامات كثيرة قد يتصارع معها أو يتوافق ولأن الأخلاق قد تكون موضوعاً لاهتمام جمالي⁽¹⁾.

وتحدد المشكلة هكذا: هل من حقنا أن ننظم بوسائل ساسية وقانونية إبداع الأعمال الفنية ونشرها، حتى ولو وصل ذلك إلى حد حظر أعمال معينة؟ أم أن الفن فى خلقه وتذوقه معاً ينبغي أن يعفى من الحكم الأخلاقى والرقابة الأخلاقية؟⁽²⁾ إن الموقف الجمالي يدرينا على الانتباه إلى العمل (لذاته فحسب) ففيه نهتم بالخصائص الباطنة للعمل، وقيمتها بالنسبة للإدراك الباطن. أما الأخلاق فتهم بالعلاقات بين العمل وأشياء أخرى - ومن ثم فإنها تؤكد نتائج الفن - أى تأثيره فى السلوك وهى النظم الأخرى فى المجتمع، وأوضاع الحياة البشرية بوجه عام، فالأخلاق تعيد العمل إلى علاقاته المتبادلة التى أخرجته منها العمل الجمالي".

والواقع أن الإشراف الأخلاقى على الحياة يشمل جميع النظم الكبرى، وإذن فلم لا يخضع له الفن بدوره؟ ولماذا يكون للفن امتياز خاص لا يناله أى نظام آخر. يقول جيروم ستولتيز: "لا أحد يستطيع أن يشك فى أن أفلاطون كان شاعراً بحق الأخلاق فى تنظيم الحياة البشرية فى سبيل سعادة البشر. غير أن مشكلة (الفن والأخلاق) بأسرها تنحصر فى بحث حقوق الأخلاق وكذلك حقوق الفن، وفى

(1) R. B. Perry: Realms of value, P. 342.

(2) جيروم ستولتيز: النقد الفنى دراية جمالية وفلسفية، ص 508 / 509.

وضعها كل مقابل الآخر، وإعطاء كل منها حقه لا في ترك أحدهما يطغى ببساطة على الآخر. وهكذا فإن موقف أفلاطون من الفنون الذى كان غير مكترث تاثيره ومتحجراً تارة أخرى يكشف عما تتسم به نظريته من افتقار إلى التوازن والإنصاف⁽¹⁾.

وعلى رغم أن مشكلة الفن والأخلاق لم تعد في عصرنا مسألة حيوية إلى الحد الذى كانت عليه في الماضي. إلا أن نظرية بيرى هى أفضل نموذج يقدم للدلالة على هذه العلاقة فنجد جيروم يقدمها كنموذج أقل قسوة وأقل تشدد في ربط الفن بحياة الإنسان واهتماماته المختلفة من نظرية أفلاطون الذى دعا إلى طرد الفنانين من المدينة بعد تكليل رءوسهم بالشوك. فما هى نظرية أفلاطون أولاً؟ ثم كيف كانت نظرية بيرى التى قدمها في "الاقتصاد الأخلاقي"، و"آفاق القيمة" أكثر مرونة من نظرية أفلاطون؟

في محاوره الجمهورية قدم أفلاطون أول وصف منظم لمدينة فاضلة في الفكر الغربي، فالحياة الفاضلة الخيرة للفرد لا يمكن أن تتحقق إلا في مجتمع منظم أحسن تنظيم. وافتراضات أفلاطون بهذا الشأن غير مستساغة، لأنه يدعوا إلى برنامج لتنظيم الفن يبلغ من القسوة والصرامة أشد مما بلغه أى برنامج كهذا في الفكر الغربي، جعلته يسعى إلى طرد الفنانين من مدينته، وانتقاداته لا تشمل فقط موضوع الفن بل تتناول أيضاً كل بعد من أبعاده - المادة الحسية، والشكل والتعبير⁽²⁾.

ولا يعترف أفلاطون كما جاء في "محاوره القوانين" إلا بالإيقاعات الملائمة لحياة الشجاعة وضبط النفس، وهو يحظر تلك المؤلفات الموسيقية التى تعبر عن التخث والحمول، "فهناك أنغام ليد نائية وغير جنائية" تحض على الشجاعة والاعتدال.

(1) جيروم ستوليتز: النقد الفني، ص 523.

(2) أفلاطون: الجمهورية. ترجمة د. فؤاد زكريا - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة 1968، الفصل الثانى "تعريف العدالة بمعنى الاتساق والانسجام" ص 52، و جيروم ستوليتز: النقد الفني ص 516.

ولكن هناك أيضاً أنغام ايونية وغيرها تحض على الخلاعة والكسل والفجور الجنسي⁽¹⁾. والشعر أيضاً يثير الجزء الجنسي في النفس ويغذيه، وبذلك يعرض العقل ذاته للدمار، بالإضافة إلى أن الفنانون مخلوقات غير عاقلة، نشاطهم الخلاق ضرب من الجنون⁽²⁾.

وفي مقابل ذلك نجد اتجاه "الفن للفن" الذي يعلن تحرر الفن من النزعة الإرشادية والدعائية ويرى أن الفن حرية، وترف، واتحاد وازدهار للروح المتحررة من الشواغل العملية. والفنون المختلفة لا تخدم شيئاً على الإطلاق.

إن شعار الفن للفن يساعد على إعادة التوازن الذي أدخل به أفلاطون وتولستوى، فالإصرار على أن الفنون لا تخدم شيئاً على الإطلاق. هو رد على الاعتقاد بأن الفن أداة مفيدة للإصلاح الأخلاقي، إذ إنه يؤدي إلى عودة انتباهنا إلى القيمة الكامنة للفن الجميل. كما تمثل ذلك لدى أوسكار وايلد، وقد ظهر أبلغ تعبير عن هذا الاتجاه في نهاية القرن التاسع عشر في الخاتمة المشهورة لكتاب ولتر باتر "عصر النهضة". ويرى كليف بل "إن الفن فوق الأخلاق، أو الأصح أن نقول إن كل فن أخلاقي لأن الأعمال الفنية وسيلة مباشرة للخير فبمجرد أن نحكم على شيء بأنه فني نكون قد حكمنا عليه بأنه ذو أهمية قصوى من الوجهة الأخلاقية. ووضعناه بعيداً عن متناول الداعية الأخلاقي أن الفن خير لأنه يعلوينا إلى حالة من النشوة أفضل بمراحل من كل ما يستطيع الداعية الأخلاقي البليد الحس أن يتصوره وفي هذا وحدة الكفاية⁽³⁾ ومقابل نظريات الفن الملتزم تماماً ونظريات الفن المنعزل تأتي نظرية يرى لتفادي أخطاء كل منهما وعلى رغم أن يرى يحدد للاهتمام الاستطقي خصوصيته وللفن استقلاله ويعى تماماً ويتقبل موقف أصحاب نظرية الفن للفن إلا أنه يرى ومع قبول موقفهم أن الفن عموماً نشاط من أنشطة الحياة

(1) R. b. Perry: Realms of value, P. 345.

(2) جيروم ستولتيز: المرجع السابق، ص 517.

(3) جيروم ستولتيز: المرجع السابق ص 533.

ويخضع في النهاية مثلها للتنظيم الأخلاقي وهنا يبدو تماماً جدل الفن عند بيرى الذى سبق أن أطلق عليه جدل الاستقلال والتكامل، هذا الموقف الذى يخضع الفن لمتطلبات الأخلاق يعطيه أيضاً وعلى العكس من افلاطون خصوصية باطنة، هى سر تميزه ذلك من أقوال بيرى وتحليلاته: "أن الحياة الجمالية للإنسان كامنة فى حياته كلها" وفى تقدير النظم الإنسانية الكبرى للضمير ونظام الحكم والقانون والاقتصاد يكون المقياس الأخلاقي داخلياً، وهذه الأشكال من الحياة الإنسانية نظم أخلاقية بالضرورة، أى أن وجودها نفسه يكمن فى حسمها الناجح على نحو ما للمشكلة التى خلقها الصراع بين الاهتمامات، فى حين أن المناشط الجمالية من - ناحية ثانية - ليست أخلاقية بالمصادفة، وهى تصير كذلك لأن الاهتمام الجمالي واحد من اهتمامات متعددة قد يتصارع معها أو يتوافق، ولأن الأخلاق قد تكون موضوعاً لاهتمام جمالي⁽¹⁾.

ينتقد بيرى موقف كل من أفلاطون وتولستوى الذى يرى أن هناك علاقات ضرورية بين الأخلاقي والجمالي. أى القول بوجود علاقة اصتال بين قيمة الفن والشخصية الأخلاقية للفنان. إلا أن ذلك يتعارض تماماً مع الواقع فالاهتمام الاستطقي بالتأكيد يبدو أنه يستطيع أن يزدهر فى غياب الأخلاق ففى حياة ريتشارد فاجنر نجد أن الإباحية والانغماس فى الشهوات والتحليل الأخلاقي وخياناته وأنانيته ووقاحته وعدم أمانته، تعد ثمناً زهيداً يدفع لإسهامات العبقرية الفنية بالقياس لما قدمه للفن⁽²⁾.

هنا اتجاه كبير فى الفكر الأوربي يوجد بين الجمالي والأخلاقي عن طريق مبدأ الاتساق أو التوافق كما لدى سانتيانا فالتوافق اذى يسمى مبدأ جمالياً هو أيضاً مبدأ الصحة والعدالة والسعادة⁽³⁾ وإن كانت القيمة الجمالية للتوافق تختلف عن القيمة

R. B. Perry: Ibid, P. 342.(1)

R. B. Perry: Ibid, P. 342.(2)

(3) سانتيانا: تاريخ مختصر لأرائي. من كتاب الفلسفة الأمريكية المعاصرة، ج. آدمز، و. مونتاجيو، نيويورك 1930 ص 256 نقلاً عن بيرى ص 343.

الأخلاقية له، فالأولى هي التمتع الكلي في التأمل بينما للثانية فائدة تعطى للأجزاء من اللاصراع والتعاون، ونحن نستطيع من خلال التمييز بين المقاييس الجمالية والأخلاقية أن نفهم طبيعة كل منهما وعلاقتها كذلك، وسؤالنا هو إذا كان للاهتمام الاستطقي مجال تمزيه بنفسه فإلى أى مدى يتفق هذا مع الأخلاق وإلى أى مدى يختلف؟

من البداية نود أن نبين أن مفهوم الخير الأخلاقي له معنى تكاملي شامل هو التوافق بين الرغبات المتصارعة. فالأخلاق لا تقتصر على مجالات معينة للنشاط كما هي في معناها الضيق. فهي ليست اهتماماً واحداً ضمن عدة اهتمامات أخرى إنما هي الاهتمام الشامل الذي يشرع للحياة كلها. وهي لا تكبت الرغبات لمجرد كونها تعد أية رغبة وكل رغبة شريرة. تضع نفسها في خدمة حياة مليئة سعيدة وإشراقها أمراً لا مفر منه نظراً إلى هذه الحقيقة التي لا مفر منها وهي الصراع بين مصالحنا واهتماماتنا، فليس في وسع أحد أن يتحرر من حكم الأخلاق. وبالتالي فالفن خاضع للنقد الأخلاقي، لأن الأخلاق ليست أكثر أو أقل من القانون الذي يتحكم في المجال الكلي للاهتمامات. فالأخلاق تنظم كل اهتمامات الإنسان، والفن واحد من هذه الاهتمامات، وهو لا يستطيع أن يطالب لنفسه بالحصانة من إشراف الأخلاق أكثر مما يستطيع أى اهتمام آخر أن يطالب بمثل هذه الحصانة وفضلاً عن ذلك فالفن كما أكد تولستوى لا يمكن ممارسته إلا عندما يلبي الحاجات غير الفنية. ولما كانت أوجه النشاط هذه تحتاج إلى الأخلاق، فلا بد أن يكون للفن مديناً لها. فالفن ينتفع من الأخلاق وبالتالي عليه التزامات لها ويدرك بىرى بنفس الوضوح الذى يدرك به أى نصير من أنصار نظرية الفن للفن أن الحكم الجمالي لا يمكن إرجاعه إلى الحكم الأخلاقي، وأن من الواجب عدم الخلط بين الاثنين. ومع ذلك فإن الداعية الأخلاقية لا يكون قد وقع في خلط كهذا إذا حكم على الفن "على أسس أخلاقية"⁽¹⁾ فحكمه يعلو دائماً على حكم الناقد لا لأنه أرهف حساً من الناحية الجمالية بل لأنه يتحدث باسم الحياة بأسرها لا باسم جزء منها.

ومن هنا نرى إلى أى حد يتسم تفكير بيرى بالطابع الأفلاطوني. ومع ذلك فإن نظريته أكثر إنسانية وأكثر مرونة بمراحل عن نظرية أفلاطون. فعلى الرغم من كونه يؤيد مطلب الأخلاق فإنه يعترف بمطالب الفن اعترافاً كاملاً. "إن الاهتمام الاستطقي أى الاهتمام بمجرد تأمل الأشياء أو إدراكها أو الشعور بها، أو التفكير فيها، أو تخيلها يمكن أن يكون مصدر رضا لأحد له، فالفن يعطينا عائداً متصلاً من الخير⁽¹⁾ ويترتب على ذلك أى حظر يفرض على الفن، مهما كانت مبرراته الأخلاقية ينطوى على خسارة مؤسفة في القيم، وفضلاً عن ذلك فإن بيرى لا يماثل أفلاطون في تزمته في تطبيق الضوابط الأخلاقية، فهو لا يحدد مجموعة قليلة من الموضوعات المسموح بها للفن ولا يحظر التجديد في الفن⁽²⁾، وهو قطعاً لا يجرد طرد الفنان الخارج على العرف الشائع في المجتمع. فالاهتمام الجمالي يستطيع أن يعزز الأخلاق. ويمكن الناس من مواجهة الجوانب البشعة من الحقيقة، وذلك بعرضها في جماليها المؤسى. وبالتالي يسهم في النظرة المتفائلة في الحياة. وكما أن الأخلاق تعزز الحياة. فالنشوة الجمالية أيضاً قد تتسلط على العقل بدرجة تجعل الناس لا يبالون بإثارة السيئة على الآخرين.

وكما أن الاستمتاع الجمالي يستطيع أن يضيف إلى المتعة الخير ويقوى العاطفة الأخلاقية، فإنه يستطيع أيضاً أن يقوى العاطفة الشريرة. وإذا كان أفلاطون بنقده الذي وجهه لفن عصره، يرى أن الفن الملهم كالفلسفة الملهمة بالحدس والرؤية المباشرة للحقيقة أكثر تعبيراً عن الجمال وتوجيهها للخير⁽³⁾. فنحن نرى أن موقف بيرى كان مرناً أكثر لأن نظريته الأخلاقية (العلائقية) كانت تسمح بتوافق مختلف الاهتمامات، كما أنه لم يكن خائفاً مثل أفلاطون، وهو لا يشعر بالحاجة إلى ضوابط صارمة يفترض أنها تحمي المجتمع من الشرور، حيث يبدأ بإعطاء الاهتمام

(1) R. B. Perry: Ibid, P. 180.

(2) R. B. Perry: Realms of value, P. 340.

(3) أفلاطون: فايدروس، ترجمة د. أميرة حلمي مطر. دار المعارف القاهرة ص 15 وأيضاً د. أميرة حلمي مطر: علم الجمال من أفلاطون إلى سارتر ص 33.

الاستطقي أكبر قدر ممكن من الحرية، ولا يفرض ضوابط إلا عندما يصبح الفن خطراً واضحاً على الحياة الخيرة، حياة السعادة المتوافقة فمن العبث أن نطالب بتحرر الفن من مبادئ الأخلاق العليا، فالخلق الفني والاستمتاع الجمالي يسيران في ركب المبادئ الأخلاقية التي تهيمن على النظام الاجتماعي العام.

ويقرب من هذا الموقف شارل لالو، الذي اتضح رأيه في هذه المشكلة في مؤلف صغير خصب الأفكار بعنوان "الفن والأخلاق" حاول فيه أن يبين استحالة الوصول إلى حل كامل في هذه الحرب القائمة بين الزهاد وعباد الجمال..⁽¹⁾ وانتهى إلى حل فيه مهادنه، إذ استطاع أن يبين في حدود إطار تخطيطي لنظرية عامة في القيم، أن الإنسان ذلك الحيوان المشغول بالمطلق قد وقع في مأزق صارت القيمة المطلقة فيه مستحيلة. ذلك لأن مشكلة الفن والأخلاق في حقيقة الأمر مشكلة زائفة في رأيه أما القيمتان الحقيقيتان فهما المعتاد والمثالي وعلى ذلك فكل ما يمكن التطلع إليه يتلخص في إيجاد حل للتناقض بين الفن والحياة، لا بين الفن والأخلاق، فالفن عنده ليس تابعاً للأخلاق، بل هو مرتبط بها وذلك بفضل ما ينطوي عليه من استقلال وإخلاص⁽¹⁾ وبالنسبة إلى يرى فإنه إذا كان يعلى قليلاً من شأن الأخلاق على الفن في "الاقتصاد الأخلاقي" فإنه يعطى الفن استقلاليته وتحرره في "آفاق القيمة" "فالفن لا يخضع للضبط الاجتماعي، والفنان حر في اتباع مهنته والفن خلاق بأن يزدهر خير ازدهار وينمو ويتكاثر ويتنوع حسب طبيعته الخاصة"⁽²⁾ غير أنه مع هذا الاستقلال للفن لا يفصله عن جميع نواحي النشاط في العالم الطبيعي، فالإنسان يتفحص عالمه هذا ويتملكه عن طريق المعرفة ويستخدمه لتحقيق المثل العليا، ويزينه ويستمتع به بواسطة إحساسه الجمالي عليه ويتطلع بعيداً متخطياً حدوده. غير أنه لا يرفض عالمه الطبيعي أبداً"⁽³⁾ ولن يتم ذلك إلا بتحقيق حلم الإنسان بتحويل الأخلاق إلى جمال. فمند شيللر إلى جوركي حلم الشعراء لنا بعلم جمال يخلف علم الأخلاق، وبذلك لا

(1) دنيس هويسمان: الأستطيقا ترجمة د. أميرة مطر ص 109.

(2) R. B. Perry: Ibid, P. 346.

(3) رالف بارتون يرى إنسانية الإنسان، سلمى الخضراء الجيوسي، ص 10.

تعزود الأخلاق محض تقيد بالضوابط لتصبح خلقاً لها. فعن طريق الجمال أدركت حساسية الإنسان الشكل الجمالي وعن طريق الجمال أيضاً تصالح فكر الإنسان مع الحواس، هذه هي عظمة اللعبة الجمالية⁽¹⁾.

سادساً: الجمال والإدراك:

سبق الحديث عن علاقة الجميل بالنافع، ثم الخير والجميل أو الفن والأخلاق. وهنا إشارة سريعة إلى علاقة الجمال بالإدراك عند بيرى، الذى يعلن منذ البداية أن الاهتمام الاستطقي بالجمال يتميز عن الاهتمام الإدراكي للحقيقة، ولا يخضع للشروط نفسها. ومع ذلك يحاول أن يتبين العلاقة بينهما. هل هناك ارتباط بين هذين الاهتمامين، أو اتفاق داخلي بينهما يجعل ما هو حق وقابل للبرهان ميالاً لأن يكون جميلاً وما هو جميل حقيقياً؟

لقد تباين اختلاف الرأى فى ذلك بين وجهتي نظر متعارضين يمثل أحدهما الموقف الأفلاطوني الكنسي الذى يرى أن الجمال هو الحق، والحق هو الجمال، إلى موقف العالم الذى يحتقر الشاعر باعتباره رجلاً يعيش فى عالم الأحلام.

والجمال والإدراك متعارضان، يستحسن أن نعترف بأن المعرفة والمتعة الجمالية قد تكونان، وهما غالباً ما يكونان متعارضين "أن القصة الواقعية أو التاريخية أو النفسية أو الاجتماعية أو التربوية، التى ترمى إلى أن تكون مزيجاً بين الفن والمعرفة تكشف عن التنافس بين هذين الاهتمامين. أن حقيقتها الجمالية المبرهن عليها لا تعطيها جاذبية جمالية، ولا تبرهن جاذبيتها الجمالية على حقيقتها. ويمكن نقدها بأى من المقياسين، على أساس أن المؤلف خلط بين الاثنين وسمح لأحدهما أن يطغى على الآخر⁽²⁾.

(1) روجيه جاردوي: الماركسية وعلم الجمال، ترجمة جورج طرايشي دار الطليعة، بيروت 1978، ص 8.

(2) R. B. Perry: Realms of value, P. 348.

إن الاهتمام الأساسى ليرى ليس بيان استقلال أو تعارض الاهتمامات الجمالية والإدراكية لكن بحث العلاقة بينهما، وهناك مبررات لذلك أولاً لأن الحقيقة والخطأ يمكن أن يتجسما في أعمال فنية. بالإضافة إلى أن الركون إلى الاستمتاع الجمالي نفسه لا يعطى برهاناً على الحقيقة إلا أنه قد يضيف جمالاً إليها. والآراء العلمية عن الطبيعة والإنسان والتاريخ ستجد طريقها إلى محتوى الشعر أو الفنون ومن هنا تزدوج أهميتها.

والاهتمام الجمالي قد يكون مهماً للمعرفة ويخدمها وذلك عن طريق عدم تقيده وتحرره. "إن ميدان الخيال هو ميدان الابتكار والاختراع الإنساني غير المحدود، وهو يوسع الإمكانيات ويؤدى إلى خصوبة الأفكار وإثراء التجربة الحسية، ويؤدى إلى مضاعفة الموضوعات التى تختار من بينها المعرفة ما تشاء". وعلى ذلك يمكن القول بأن الموضوع الجمالي يكشف عن جانب من الواقع قد يفلت من المعرفة. ومن هنا يتبين موقفان متعارضان تجاه الجزء الجمالي للحياة الإنسانية، هما: موقف رجل العلم (الإدراكي) الذى يتهم الجمال بأنه غير عقلي ووهمي، وحالم. وهذا الموقف يقوم على معايير معينة وإن كانت صحيحة إلا أنها محدودة كما يقول يرى. والموقف الثانى اذى يمتدح الجمال وهو موقف يستحق النظر، وتفسير ذلك يقوم على إبراز أهمية الخيال فى الحياة الإنسانية الذى يغفله رجل العلم.

فالخيال هو الملكة التى تسهم بأكبر قدر من تخص الإنسان من إحساسه بالتناهي، فهو يتجاوز حدود المؤلف ويهيم فى مجال الإمكان غير المحدود. فالمتعة الجمالية توسع الوعى داخلياً بزيادة الحساسية والتمييز وخارجياً بمواجهة ظروف الحياة القاسية وجعلها محتملة بل ومستساغة.

وكما يقول يرى أن للخيال أجنحة وهو يستطيع أن يطير، أما الإدراك أو الممارسة العملية فيمشيان على رجلين. ومن هنا يعطى كثير من الفلاسفة وعلماء الجمال أهمية كبرى للخيال مقابل أهمية ثانوية للمنطق والإدراك. كما نجد لدى كروتشه الذى يعد الجمال أول خطوة من خطوات الروح وتأتى فى مرتبة تالية لها التصورات، والإدراك، أى المنطق. يرى "أن أعظم فضيلة تغرسها فى الشيء ليست

المنطق وإنما الخيال"⁽¹⁾. وأهمية الخيال عند سارتر غير محدودة فالخيال الذي وحد سارتر بينه وبين النفي والسلب هو وعي إيجابي خلاق يتصف بالتلقائية، بل إن للخيال عند ريمون بولان قدرة على خلق القيم والتقييم⁽²⁾ والخيال كما هو عند بيرى يمكن العقل من التفكير فى أشياء لا تعد إمكانيات الحقيقة. فهو يتجاوز الوقائع المادية، ويتناول ما يقع موضع الشك وعدم التصديق والاحتمال، فإن من جوهر التخيل أن يكون حراً. فالخيال هو الواسطة التى تمكن العقل الإنسانى من التطلع أبعد من جميع الحدود التى فرضها على نفسه سواء عن وعي أو عن غير وعي، فالخيال هو العلاج ضد تحكم العادة والمألوف وهو لا يعترف بالمستحيل وإنما بالقدرة على الإبداع⁽³⁾.

ومن هنا فالاهتمام الأستطيقى يمتع النفس بشعور الكمال لخلوه من الدوافع الإدراكية والعلمية، إن الحياة الجمالية فى لحظات معينة - لا تؤدى إلى النشوة والإحساس بالسعادة ولكن إلى الشعور بالطهر والاستقامة والسمو. والفن يقدر على أنه عظيم عندما يمكن الإنسان من مواجهة الكون والارتفاع فوق اختلافاته وضراعاته إلى منسوب أعلى من الوفاق الشامل.

سابعاً: تعقيب على نظرية الاهتمام الأستطيقى:

وبالرغم من اعترافنا فى بداية هذا الفصل بأن إسهامات بيرى فى علم الجمال لا تقاس بإسهامات غيره من الفلاسفة مثل سارتر وكاسيرر والكسندر وديوى. إلا أنه قد قدم فى فلسفة الجمال نظرية مرتبطة بنظريته فى القيمة والتى أرجعها للاهتمام، فقد جعل الاهتمام "الأستطيقى" أساس كل تفكير جمالى سواء فى الإبداع أم التذوق أو فى الحكم بالقيمة. ويعد ما قدمه بيرى من إسهام أساساً لكثير من الكتابات

(1) روجيه جارودي: الماركسية وعلم الجمال، ص 40.

(2) د. أميرة حلمى مطر: نظرية القيمة المعاصرة من كتاب مقالات فلسفية فى القيم والحضارة.

(3) R. B. Perry: Realms of value, P. 347.

الجمالية المعاصرة في علم الجمال في أمريكا، وتشهد بذلك كثير من الدراسات التي بنيت على أساس الاهتمام الاستطقي لديه. ونستشهد باثنتين منها هنا اتخذتا من نظرية بيرى أساساً لتناول وحل كثير من القضايا الجمالية وهما:

أولاً: دراسة مالفن رايدر M. Roder وبرتيرم جيست Berteram Jessup بعنوان "الفن والقيم الإنسانية" Art and Human value فقد اتخذ كل منهما تعريف بيرى للقيمة بالاهتمام أساساً لمعنى القيمة لدهما (الفصل الأول) ثم من الاهتمام الاستطقي أساساً لمعنى الفن والجمال.

ثانياً: دراسة جيروم ستوليتز عن الفن والأخلاق وهو الفصل الثالث عشر من كتابه "النقد الفني". حيث اتخذ من نظرية بيرى في "الاقتصاد الأخلاقي" و"آفاق القيمة" أساساً لما قدمه من آراء في الرقابة، حيث نجد ذلك في قوله: "أود أن أنهى مناقشتي للموضوع بتقديم ملاحظات حول الرقابة متخذاً من نظرية بيرى أساساً لذلك"⁽¹⁾.

(1) جيروم ستوليتز: النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية ص 546.

الفصل التاسع

الأخلاق

أولاً: معنيان للخير:

إذا كان أرسطو يؤكد أن الخير هو غرض أفعال الإنسان جميعاً، كما جاء في كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" بقوله: "كل الفنون، وكل الأبحاث العقلية، وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقية تظهر أن غرضها شيء من الخير ترغب في بلوغه. وهذا هو ما يجعل تعريفهم للخير تاماً إذا قالوا أنه موضوع جميع الأفعال⁽¹⁾.

فإن في عمل بيرى الرئيسي "النظرية العامة للقيمة" يتضح معنيان لمفهوم الخير، الأول هو الخير العام الذي يعادل القيمة في مفهومها التكاملي الشامل، والثاني هو الخير بمعناه الأخلاقي الخاص، الذي يعد جزءاً من كل. ويوضح بيرى "أن هناك اصطلاحات خاصة ينبغي على كل نظرية أخلاقية أن تعطى لها معاني محددة مثل: الحق والخير والجمال، ولدينا معنيان لكلمة "خير": فهي في معناها العام تعنى الطابع الذي يتخذه أي شيء من حيث كونه موضوعاً لاهتمام إيجابي، وعلى ذلك فكل ما يرغب فيه الإنسان أو يحبه أو يريده خير إذن. أما في مفهومها الخاص فإن صفة "خير أخلاقي" توهب إلى الموضوعات بواسطة الاهتمامات المنظمة تنظيمياً متناسقاً⁽²⁾. ومن هنا فالمعنى الأول للخير أكثر عمومية، وهو القيمة العليا التي تنظم جميع القيم بينما المعنى الثاني أكثر تخصصية قاصراً على الخير الأخلاقي. وبناء

(1) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس: أحمد لطفى السيد القاهرة 1924، الكتاب الأول ص 167، 168.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 101.

وأيضاً مونتاجيو، "الحق والخير والجمال من وجهة النظر البراجماتية" مجلة الفلسفة، العدد 6 سنة 1906.

على التمييز بين هذين المعنيين، فإن الثلاثي الشهير (الحق، الخير والجمال) يتطلب إعادة توضيح⁽¹⁾ بناء على الاتساق بين موقف الفيلسوف في المعرفة وموقفه في القيم.

وهناك مجموعة من الملاحظات التي يوردها الفيلسوف من أجل فهم جديد لهذه المعاني. وهو يرى منذ البداية أنه ينبغي أن نتخلص من آثار الأفلاطونية التي تعطي معنى اسماً لهذه الاصطلاحات الثلاثة. وهكذا ينطمس الفرق بين ما هو خير، والخيرية التي يعطيها له كونها صفة. وبالتالي يتخلص الثلاثة من رائحة القداسة التي تستمد من استعمال الحرف الكبير في أول كلمة دلالة على التفخيم، فعلى أن نحدد مفاهيم: الحق والخير والجمال في المعنى الخاص المحدد وإذا أردنا: التفضيل فينبغي بيان ذلك وإلا ضاع الفرق والتمييز بين طابعها ودرجتها⁽²⁾.

وهناك صعوبة منطقية ثالثة، فإذا كان الحق والجمال مثالين دالين على الخير فلن يكون أحد هذا الثلاثي من نفس الدرجة، أو لا بد من أن يكون هناك معنيان للخير، الأول هو الذي يشترك فيها الأعضاء الثلاثة معاً، ثم ذلك الذي يميز الثالث عن الأول والثاني. وبناء على ما تتطلبه هذه التعديلات يكون التساؤل، ما الذي يتبقى من هذا الثلاثي؟ هل يترك كلياً، أو يمثل تمييزاً ثلاثياً ينبغي الاحتفاظ به. بالنسبة للصعوبتين الأولى والثانية فيتلاقيا عن طريق إعراب الاصطلاحين على أنها صفتان لا أسمين، واستبدال الحروف الكبيرة بالحروف العادية. ونتفادى الصعوبة المنطقية بتوضيح المعنى المزدوج لكلمة "خير". ويقرء الثلاثي على الشكل التالي: "الخير، الإدراكي، الخير، الجمالي، الخير الأخلاقي. وينظر إلى هذه الأنواع الثلاثة على أنها ذات عمومية واتصال متداخل، وذات أهمية في حياة الإنسان تضعها في مكان منفصل عن القيم الأخرى"⁽³⁾.

Ibid, p. 102.(1)

Ibid, p. 102.(2)

R. B. Perry: Realms of value, p. 86.(3)

والخير بمعناه العام، الذى يعادل القيمة هو المثل الأعلى الذى يتخذ من صراع الاهتمامات نقطة بداية، ومن تناسق المصالح هدفاً مثالياً، وهذه هى نظرية السعادة التوافقية التى يتحدث عنها بيرى فى "آفاق القيمة" ويطلق على هذا المعنى للخير اسم العلم الأخلاقي أو الفلسفة الأخلاقية أو النظرية الأخلاقية، وذلك تمييزاً لها عن مفهوم آخر هو علم الأخلاق أو "مبادئ الأخلاق Ethics، الذى يعنى به دراسة الخير فى معناه الخاص. وتدور الفلسفة الأخلاقية أو النظرية الأخلاقية حول الخير بمعناه العام بينما Ethics تختص بالخير الأخلاقي. يقول: "نحن نحفظ بالاصطلاح Ethics لدراسة نظام خاص هو الضمير، والذى يسمى فى بعض الأحيان العادات المرعية أو "العرف" بمعنى مواقف الاستحسان والاستهجان التى تحدث فى زمان ما أو مكان ما"⁽¹⁾.

وسيكون التركيز فى هذا الفصل على الأخلاق بالمعنى الأول العام والتى يعرضها بيرى "ككيان عضوي متوافق، منسجم"، فهى محاولة للتوفيق بين اهتمامات متصارعة، من أجل حل للمشكلة التى يخلقها الصراع بين اهتمامات فرد أو أكثر، وذلك بالتقدم من التوافق السلبي لعدم الصراع إلى التناسق الإيجابي للتعاون"⁽²⁾. ومن هنا يتفق معنى الأخلاق ومعنى القيمة حسب التمييز الذى يحدده هنتر ميد بين معنيين للأخلاق، الأول يركز على الخير والثانى على الواجب أو الإلزام، والمعنى الأول نجده لدى بيرى الذى يحدد الأخلاق على أنها "تنظيم من الاهتمامات. وحينما يتم تنظيم الاهتمامات ينبثق اهتمام الكل أو اهتمام أخلاقي يستمد تفوقه من أنه أكبر من أى جزء من أجزائه. وهو أكبر حسب مبدأ الاشتغال، وله سلطة تحدث نيابة عن الاهتمامات الجزئية عندما يكون صوته هو صوتها المتحد"⁽³⁾. فالأخلاق تفهم على أنها خلق تناسق من الاهتمامات وهى من هنا

R. B. Perry: Realms of value, p. 86. (1)

Ibid, p. 90. (2)

R. B. Perry: Realms of value, p. 91. (3)

يمكن أن توصف على أنها عقيدة حرية⁽¹⁾. فالأخلاق في معناها العام تقترب ولا تكاد تختلف عن السياسة. نظراً لأنها هي التنظيم الكلي للحياة والتي تخضع لها الاهتمامات الأخرى.

ثانياً: مفهوم الأخلاق التكاملية:

يضع يرى الأخلاق في العالم، فهناك شيء مستمر ومتداول في العالم نطلق عليه مفهوم الأخلاق. وبالتالي فمهمة الفلسفة الأخلاقية أو النظرية الأخلاقية هي البحث في هذا الدوام. وليس هناك شك في هذا القول، فالأخلاق شيء مستمر في العالم وهي تظهر في كل المجتمعات والعصور. وقد يقوم الشك حول مدى تحقق أو عدم تحقق المبادئ الأخلاقية في أي مجتمع تاريخي. إلا أنه مع ذلك لا يمكن إنكار أن الأخلاق موجودة كهدف يسعى في طلبه، وأن لها مثلها الأعلى. "فكلمة مثل عليا تعني أنها موجودة في الواقع، فالحديث عن المثل العليا معناه في الوقت نفسه الحديث عن تحقيقها ولا فرق"⁽²⁾. ومن هنا لا يمكن التعامل مع الأخلاق "بمعزل عن الخير والشر"، فالأخلاق تتحقق في الواقع أي من داخل الخير والشر، وعلى ذلك فهي كما يقول يرى عملية مستمرة⁽³⁾. وحيث إن الأخلاق تتعلق بالسلوك فإنها تنمو من حقائق حسية معينة، فالأخلاق في الحقيقة هي أكثر المواد جميعاً إنسانية وهي أقربها إلى الطبيعة البشرية، وتتصف بالحسية التي لا يمكن محوها، وهي ليست لاهوتية ولا ميتافيزيقية ولا رياضية. فالعلم الأخلاقي ليس له ميداناً منفصلاً ولكنه معرفة مادية بيولوجية تاريخية، وضعت في محتوى إنساني، حيث

(1) Ibid, p. 92.

وانظر في ذلك: الصراع الراهن للأفكار. آفاق القيمة، الديمقراطية والتطهيرية، وغيرها. فهذا المفهوم الذي يتضح هنا في فصل الأخلاق يبدو بشكل أوضح عند الحديث عن فلسفته الاجتماعية. انظر أيضاً لخاتمة هذا البحث.

R. B. Perry: Realms of value, p. 86.(2)

Ibid, p. 86.(3)

تضيء نشاط الإنسان وترشدنا⁽¹⁾. ومن هنا لو قيل أن بيرى استقي أفكاره وقوانينه الأخلاقية من دراسته للحياة وليس من دراسة النظم الأخلاقية الأخرى⁽²⁾.

ونستطيع مبدئياً التعرف على الأخلاق من مجموعة من المصطلحات التي تستخدم للدلالة على الحكم الأخلاقي مثل: "ينبغي"، "واجب"، "حق"، "خير"، "فضيلة" وأضدادها. وعلينا أن نميز بين الأحكام والصفات الأخلاقية والسلوك الذي تنصب عليه هذه الأحكام، والصفات.

وقد يؤدي التركيز على المثل الأعلى أكثر من التركيز على تحقيقه إلى وجهات النظر التي تربط بين الأخلاق والمثل وتعددهم الشيء نفسه. وعلينا أن نميز هنا بين معنى الأخلاقية وطبيعتها من جهة وبين الصفات أو المثل الأخلاقية. ولا نخلط بين سؤالين أحدهما يتعلق بـ "ما هو الخير أخلاقياً" والآخر "مم يتكون الخير الأخلاقي؟" وفي حين اهتم القدماء بالسؤال الأول، وحاولوا ذكر مختلف الفضائل الأخلاقية، إلا أن السؤال الثاني هو الأهم، وهذا السؤال وما يشيره من مناقشات هو الذي يكون مادة النظرية الأخلاقية⁽³⁾.

وقد اهتم بيرى مبكراً بالأخلاق⁽⁴⁾. ويظهر فكره كما في "الاقتصاد الأخلاقي" الطريق الذي يمكن به لعلم الأخلاق الواقعي أن ينبثق كإنسانية لا مذهبية مع مسحة قوية من المثالية بطريقة تجريبية⁽⁵⁾ ومثله مثل جميع الفلاسفة المعاصرين الذين يفصلون بين الطبيعة والقيمة فقد وجد مع الطبيعيين والإنسانيين أن الطبيعة ذاتها حيادية بخصوص مسائل القيمة. وبدخول الطبيعة فإن اصطلاحات القيمة تبدأ في

(1) جون ديوى: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، محمد ليبب النجيحي فرانكلين 193 ص 295، 310.

(2) J. Blau, Ibid, p. 289.

(3) R. B. Perry: Realms of value, p. 88-89.

(4) R. B. Perry: Realism in Retrospect, p. 195.

(5) J. Blau, Ibid, p. 289.

أن تكون ذات معنى "الكائن الحي يرث الأرض" وتصبح الطبيعة الحيادية الآلية هي البيئة الملائمة للكائن الحي يؤثر فيها بالنيابة عن اهتماماته وأشكال إشباعها. وفي حين أن الخير بالنسبة للكائن الحي اللابشري يمكن أن يوصف على أنه بلوغ الاهتمام أو المحافظة البيولوجية. فبالنسبة للكائن الحي البشري يتكون الخير من إشباع الرغبة. والخير هو علاقة بين الكائن الحي والموضوع، والاهتمام أو الرغبة هو الشكل الخاص الذي تظهر فيه الجاذبية في هذا السياق، والكيانات المحايدة ذاتها تدخل في علاقات مع الحياة العضوية وفي هذه العلاقات يتحول حيادها إلى خير عندما تكون خيرة للكائن الحي.

ويمر هذا التقسيم البسيط للطبيعة حتماً إلى خير وشر داخلياً بهذا في مجال "الدراما الأخلاقية" وعندما يتصارع اهتمام مع آخر وعندما يكون ما هو خيراً بالنسبة لشخص سيئاً بالنسبة لآخر، فإن الموقف الأخلاقي يكون قد أصبح ذا كينونة. ويظهر مبدأ الفعل الأخلاقي عندما يتحالف الاهتمام مع الاهتمام، وتصبح كثرة الاهتمامات بالتحالف مجتمعاً من الاهتمامات، واقتصاد أخلاقياً. والأخلاق إذن هو تعاون بدلاً من حرب الاهتمامات المتصارعة: "هي الاختيار الجبري بين الانتحار وحياة الغريزة" والخير الأخلاقي عند تمييزه من مجرد الخير هو إدراك تنظيم ما للاهتمامات⁽¹⁾.

وحيث إن الحياة تعنى التأثير في البيئة بالنيابة عن بلوغ الاهتمامات الحيوية فإن الأخلاق هي حياة منظمة. ويحل الدافع الاجتماعي نحو التقدم محل الصراع البيولوجي المحض نحو الوجود في الاقتصاد الأخلاقي. والاقتصاد الأخلاقي كمثل أعلى يكون كل. وهو يشمل كل الرغبات الممكنة. والخير الأخلاقي هو ذلك الذي يشبع العدد الممكن لأكبر درجة من الاهتمامات في موقف خاص. والقيمة والاهتمام متصلان بواسطة علاقة موضوعية، ويضع يرى على هذه العلاقة منطق نظريته الأخلاقية. والقيمة التي تبلغ التنظيم الأكثر شمولاً وعظماً للاهتمامات

تكون مفضلة عن تلك التى تبلغ درجة أقل. ووحدة القيمة هى اهتمام واحد تم بلوغه. ولا يمكن لاهتمام بسيط أن يسبق فى المرتبة اهتماماً آخر على أساس من الكيف لأن القيام بهذا سوف يتطلب اعتبار أن القيمة متبقية سواء فى الموضوع أم الذات وليس فى علاقة. وإذا ما كان الأمر كذلك فإن بلوغ اهتمامين أفضل من بلوغ اهتمام واحد لأنها أكبر كمياً. وهكذا يعلل يرى أسبقية الخير الأقصى على أى خير محدود عن طريق عامل الكم⁽¹⁾.

وإن كانت القيمة الأخلاقية فى "الاقتصاد الأخلاقي" تعرف على أنها "تحقق تنظيمياً للاهتمامات"⁽²⁾ وماهيتها هى الاقتصاد، الذى تفرضه على الاهتمامات حتى يمكن إشباعها. وحين تتصارع الاهتمامات فإن الاهتمام الأعلى هو الذى يحدث التحقيق الأقصى للاهتمامات بما يتفق مع الموقف. هذا الاهتمام الأعلى والذى يتحكم فى الاهتمامات الأصلية، مؤهل لأن يقوم بذلك فقط لأنه يجسدها. فإن ذلك هو "الغرض الأخلاقي"⁽³⁾. ويتكرر موضوع اقتصاد الاهتمامات فى معالجة يرى للخير الأقصى فى نهاية "النظرية العامة للقيمة" وفى معالجته "لمعيار السعادة التوافقية" فى آفاق القيمة. وعلى هذا "تأخذ الأخلاق الصراع على أنه نقطة انطلاق وتأخذ انسجام الاهتمامات على أنه هدفها"⁽⁴⁾.

ويتوقف الخير الأقصى على أكثر التنظيمات شمولاً للاهتمامات والتى تتمكن من إشباعها الأقصى. وداخل الفرد فإن تأثير الاهتمامات الموجودة يعتمد على التوافق الشمولي للاهتمامات مع بعضها البعض. وهنا يتمتع الفرد بالانسجام وهذا الانسجام يمكن بالطبع أن يكون فى نزاع مع الاهتمامات الموجودة لدى الكائنات الأخرى.

وقبل شرح مفهوم الأخلاق يستبعد يرى بعض المفاهيم الخاطئة الشائعة للأخلاق التى قللت من قيمتها عند الشاكن فيها وعند العامة من الناس أيضاً.

(1) انظر ما سبق الحديث عنه عن مقاييس القيمة الفصل السابع من الباب الثانى.

(2) R. B. Perry: Moral Economy, p. 15.

(3) Ibid, p. 53-54.

(4) R. B. Perry: Realms of value, p. 87.

وهذه المفاهيم أو إحداها هو الذى أعطي للأخلاق أسمها السيئ لديهم. ففى مقابل فهم يرى الطبيعي الواقعي للأخلاق نجد بعض المفاهيم المتعارضة والناقصة عنها وعن مفهومه لها، الذى يتخذ من الصراع بين الاهتمامات فى نقطة معينة وحلها وسيلة لتحديد المثل الأعلى. "من صراع الاهتمام وتطوره تتخذ الأخلاق بداية لها وتتخذ من تناسق الاهتمامات وتوافق المصالح هدفاً مثالياً". والأخلاق تتفق فى هذا الفهم مع الموقف الإنساني "هى لا تتعارض مع الاتجاه الإنساني، فالأخلاق تتطلب النظام، ولهذا يتوجب عليها أن ترفض الاستسلام للرغبات دون قيد أو شرط، ولكى توفق بين الرغبات وتحقق التوافق بينها يجب عليها أن تضبط أى رغبة منفردة بنفسها أو أى جزء واحد من مجموعة الرغبات، و"الحق أن الأخلاق ليست ضد الرغبات بحد ذاتها، وإنما هى ضد تطرف الرغبات فقط، فالأخلاق إذا نظر إليها على أساس أنها متمشية مع ميول الإنسان وضروب اهتمامه الإيجابية، ومع التحقيق الأقصى لهذه الميول والاهتمامات. فلن يكون هناك أى أساس للتناقض بينها وبين الإنسانية"⁽¹⁾.

وقبل توضيح المقصود بالأخلاق ينبغي استبعاد بعض المذاهب أو المفاهيم الباطلة التى ربطت بين الأخلاق وبين معنى محدد أو ناقص لها وهذه المفاهيم هى:

1- مذهب الزهد.

2- مذهب السلطة.

3- الصورية.

4- الطوباوية.

1- مذهب الزهد:

أول هذه الأخطاء وأكثرها شيوعاً هو الزهد أو التقشف. وهذا المذهب يركز

(1) رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان. ترجمة سلمى الخضراء الجيوس ص 28، 29.

الأخلاق على جانب واحد فقط من جوانبها المتعددة. وبالتالي فالواجب يعنى انعدام الرغبة فيما يريد الإنسان أن يفعله وما يريد أن يفعله، فالأخلاق هنا لا تتطابق مع أى ميل أو رغبة بل تحتاج إلى ضبط وتنظيم ورقابة الميول والرغبات. وحين يصبح هذا الفهم مبدأ سامياً يصبح محور الحياة الخيرة هو إحلال السلبي محل الإيجابي وتصبح كل رغبة ومصلحة للإنسان عدواً أو على الأقل خطر⁽¹⁾.

ولو تتبعنا أصل كلمة الزهد ومعناها في اللغة اليونانية نجد أن مصدرها كلمة Asklsis التى تعنى التمرين والرياضة، والرياضة في الإصطلاح هى استبدال الحالة المحمودة بالحالة المذمومة، أى الأعراض عن الشهوات. أما في اللغة العربية فالزهد يعنى ترك الميل إلى الشيء، فنقول زهد فى الشيء زهداً وزهادة أى أعرض عنه وتركه لاحتقاره له أو لتخرجه منه أو لقلته. وزهد فى الدنيا ترك حلالها مخافة حسابه، وحرمها مخافة عقابه. فالزهد يتجاوز الحرام. وهو الفرض إلى الحلال وهو الفضل. وفي اصطلاح أهل الحقيقة كما يقول الجرجاني "هو بغض الدنيا طلباً لراحة الآخرة، وقيل هو أن يخلو قلبك مما خلت منه يدك"⁽²⁾ ويطلق الزهد فى الفلسفة الحديثة على المذهب الأخلاقي الذي لا يحتسب للذات والالأم حساب ويعرض عن إشباع الغرائز ومعظم مذاهب الأخلاق تقول بوجوب سيطرة الإرادة على الدوافع التلقائية إلا أن هذه السيطرة لا تصبح زهداً إلا إذا أفرط صاحبها بها. إن "مذهب الزهد هو نظرية سلبية فى تصور الخيرية تحارب شهوات الجسم وأهواء النفس وتنبذ مطالب الحياة وحاجاتها وتنكر العلاقات والالتزامات الاجتماعية، وتطالب بإنكار الذات ورفضها لذاتها وهى تبدو فى معتقدات دينية كالبودية، وعند مدارس فلسفية كالكلية والرواقية وغيرها". وإذا اشتد الزهد وصحبه تلذذ بالآلم لذاته أصبح إغراقاً عن الجادة أو مرضاً نفسياً⁽³⁾.

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 88.

(2) الجرجاني، التعريفات، الدار التونسية للنشر 1971، ص 61.

(3) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، الطبعة 3 ص 439، 440.

والزهد يمثل ركناً هاماً من الحياة الروحية في الإسلام. ويكاد أن يمثل اتجاهاً عاماً لدى رجال هذه الطريقة، يقول الكتاني: "الشيء الذي لم يخالف فيه كوفي، ولا مدني، ولا عراقي، ولا شامي هو الزهد في الدنيا"⁽¹⁾. ويوضح هذا المعنى الحسن البصري قائلاً: "الزهد في الدنيا أن تبغض أهلها وتبغض ما فيها، وقيل لبعضهم ما الزهد في الدنيا؟ قال ترك ما فيها على من فيها"⁽²⁾. وهذا الإجماع على القول بالزهد ذو دلالة هامة فهو تعبير عن اعتقاد في الله، وفي ذات الوقت تعبير عن ارتباط الزهد بالعلم والحكمة والبعد عن الدنيا: "ففى حديث عن النبى (ص) قال إذا رأيتم الرجل قد أوتي زهداً في الدنيا ومنطقاً فاقتربوا منه فإنه يلحقن الحكمة"⁽³⁾، فمن يزهد عن الدنيا تجى له دون أن يطلبها، "قل من صدق في زهده أتنه الدنيا راغمة، ولهذا قيل لو سقطت قلنسوة من السماء لما وقع إلا على رأس من لا يريدتها"⁽⁴⁾ تقال هذه الأقوال وأمثالها تحبباً في الزهد وفي المقابل يحكي عن الفضيل بن عياض أنه يقول: جعل الله الشر كله في بيت وجعل مفتاحه حب الدنيا، وجعل الخير كله في بيت وجعل مفتاحه الزهد"⁽⁵⁾. "فهو يعنى تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدعاوى النفسانية، وهو ترك الاختيار، والتفرغ عن الدنيا"⁽⁶⁾.

هذا ما يعرف بالزهد أو التقشف. إلا أن الأخلاق على العكس من ذلك، إنها حياة من أجل إحلال المصالح الإيجابية محل السلبي منها. وهى تنظيم للاهتمامات والمصالح لكي تزدهر وتعلو، فهدف الأخلاق هو الحياة الوفيرة وحين تفهم

(1) القشيري الرسالة القشيرية، مع شرح الأنصاري: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي. الطبعة الثانية 1959 ص 61.

(2) الموضع نفسه.

(3) المرجع السابق ص 60.

(4) المرجع نفسه ص 61.

(5) المرجع نفسه ص 62.

(6) الجرجاني، التعريفات، الدار التونسية للنشر 1971، مادة تصوف، ص 32.

كوسيلة لتنظيم ضروب الاهتمام والميول بقصد إزالة الخصام وإحلال التعاون، فإن لن يكون هناك أى وسيلة لاستبعاد الأخلاق باعتبارها ليست من عالمنا.

وبيرى فى رفضه لمذهب الزهد لا يتجه إلى مذهب اللذة بل يحاول التوفيق أو التوسط بين بينهما حلاً لهذا التطرف الذى يمزق حياة الإنسان حين يعتمد جانباً واحداً من طبيعته البشرية محاولاً إشباعه سواء كان هذا الجانب اللذة أم الزهد.

. ويرى "أن استبدال القيم الطبيعية بالقيم ما فوق الطبيعية هو عملية تعويض عن مذهب الزهد وإنكاراته السلبية، وليس معناها، إنزال القيم جميعاً إنزالاً لا تميز به إلى مستوى مذهب اللذة الخاص، كما أنه لم يؤكد اللذات القوية للشهوات. فهذا الاتجاه قد جعل نشؤ الأهداف المثالية من ضروب الاهتمام أمراً ممكنًا"⁽¹⁾. وعند بيرى الحب الرومانسي مثلاً واضحاً على ذلك فقد احتضن الشهوة الجنسية، أنسناها ودفع الجنس إلى مرتبة أرقى باستحداثه الفروسية وحب الجمال فأصبح الحب الرومانسي بهذه الطريقة يمثل القيم الطبيعية المحسوسة التى تعترف بها التجربة الإنسانية العامة بدلاً من القيم المصطنعة التى تتطلب من الإنسان أن ينكر نفسه أولاً"⁽²⁾.

فالأخلاق ضد إنكار الذات، فليس هناك فضيلة إطلاقاً فى إنكار الذات وتعذيبها، بل إن الأشياء الجيدة فى الحياة تنبع تلقائياً من ذخيرة أساسية للغرائز أغناها النمو والعلاقات الإنسانية. ويرتبط هذا الفهم للأخلاق ويقوم على أساس فهم للإنسان وطبيعته البشرية". (إن الإنسان الطبيعي منسوق دوماً نحو تنمية إمكانيات. وإن المنبت الذى يخرج منه هو عالمه الذى يحدد الشروط التى لا مهرب منها لحياته العضوية النامية. والإنسان يتفحص عالمه ويتملكه عن طريق المعرفة ويستخدمه لتحقيق المثل العليا، ويزينه ويتمتع به بواسطة إحساسه الجمالي ويرتكز عليه ويتطلع بعيداً متخطياً حدوده غير أنه لا يرفض عالمه الطبيعي أبداً"⁽³⁾.

(1) رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان، ص 27.

(2) المرجع السابق، ص 27.

(3) رالف بارتون بيرى إنسانية الإنسان، ص 10.

2 - مذهب السلطة:

وهو المذهب الذي يرى أن الأخلاق مصدرها السلطة، سلطة ما. سواء كانت دينية أم اجتماعية مدنية (سياسية) أم عائلية، سلطة تصدر أوامر وتنفذها وهذا المذهب في الأخلاق هو الذي يطابق بين الأخلاق وتقبل السلطة وطاعتها دون قيد أو شرط. والسلطة من حيث هي مبدأ نهائي قوية ونافذة أو حكيمة وخيرة وتنبع طاعتها أما من الخوف أو الحاجة إلى التوجيه أو الحب، فالسلطة تصبح سلطة مطلقة لكنها تقوم على أسس خارجية عنها. فالفرد حين يتحكم فيه الحاجة للتوجيه يفترض أن السلطة تعرف (ما هو خير له)، وحين يتحكم الحب فإنه ينسب الخير للسلطة⁽¹⁾.

والسلطة تمثل في الأخلاقية، الاتكالية وعدم النضج، فهي أخلاق الطفولة سواء كانت طفولة فرد أم جماعة، فالطفل يتعلم الأخلاق لدى أبيه - ولا يتجاوز هذه الطفولة، أبداً - ويحل محل الأب رجل الشرطة أو الحاكم أو رجل الدين. ويبرر هذا الاتجاه ذاته أن الأفراد في حاجة دائمة إلى السلطة فهم يتطلعون إلى أن تحكمهم قوة وحكمة وقدوة من هم خير منهم، وينبغي أن يهددوا إذا أريد لهم أن يتصرفوا وفق المثل الأعلى الأخلاقي⁽²⁾.

وقد أوضح بيرى الأنواع المختلفة للسلطة عند حديثه عن الإرادة التسلطية أو الملزمة يقول: "عند معالجتنا لهذا الموضوع تجريبياً فإننا نجد خمسة ضروب من الإرادة التسلطية هي: الإرادة الآمرة (المستبدة) imperious will. أى الإدعاء أو الإحساس الداخلي بالسلطة الشخصية في سلطتها على الدوافع الخاصة، الإرادة الملهمة للرغبة التي تؤدي إلى احترام السلطة، الإرادة الجماعية في سلطاتها على الأفراد الإرادة العاقلة في أسبقيتها على الإرادة الجاهلة أو الزائفة"⁽³⁾.

(1) R. B. Perry: Realms of value, p. 88.

(2) R. B. Perry: Ibid, p. 89.

(3) وانظر أيضاً الفقرتين الخامسة والسادسة من الفصل الثامن (برهان المعرفة الأخلاقية) من آفاق القيمة.

ويوضح يرى أن الإحساس بالسلطة يوجد في أشكال عديدة أكثرها ألفة هو الضمير ويتبدى هذا الإحساس في كون المرء يشعر في قرارة ذاته أنه أداة أو محر لإرادة أكبر من إرادته. وفي حالة الضمير تطلب ذات الإنسان العليا مهام معينة من ذاته السفلي، فالضمير يحدثه بسلطة تبرر فرضها على نفسه مثلما تفرض على الآخرين⁽¹⁾.

وهناك أشكال عديدة إلى جانب الشكل الأخلاقي للشعور بالسلطة، فالشكل العقلي هو الشعور بالتنزه عن الخطأ، والشكل الفني هو الشعور بالإلهام، والشكل الديني هو للشعور بالتعظيم. والأشكال السياسية هي الشعور بالحق المقدس والذي يعبر عن نفسه في مثل هذه الكلمات "أنا الدولة والشكل الجمالي هو الإحساس بالتذوق المطلق الذي يلهم إدعاء العارفين والنقاد"⁽²⁾ وعلى رغم تعدد هذه الأشكال فإن التجربة الأخلاقية تقدم أكثر الأمثلة شيوعاً لعدم تحقيق وضلال المعنى الداخلي للسلطة. ويكتفي يرى بإيراد مثال واحد على ذلك لكنه ملفت للنظر، وهو المثال الذي استمدته من ايموند بوس E. Bosse عن ضمير متدين ارتكب التزوير حتى يحرم أبنه غير المؤمن من الميراث⁽³⁾.

ولا ينكر يرى وجود الأشكال السابقة التي عددناها للشعور بالسلطة فهي مواقف لها وجود. لكنه ينتقدها على أساس أنها مواقف خاصة تتصارع مع مواقف أخرى داخل الفرد. ويقول: "إن الصراع بين النزوع والإحساس بالواجب هو

(1) ويتحدث يرى عن الضمير والأخلاق في الفصل الثاني عشر من "آفاق القيمة" ويعده واحداً من النظم الاجتماعية. وإن كان الاصطلاح استخدم ولا يزال يستخدم للعقل في ميدان الأخلاق أو للدلالة على مقدرة إدراكية واضحة (إحساس أخلاقي) وهو نوع من الحساسية يوافق الصفات الأخلاقية بشكل خاص. كما تتوافق الأذان مع الصوت. وأن كان للضمير صفة الوحي إلا أن دعاواه الوحيية لم تعد تقبل، وما أكد عليه يرى بشكل خاص هو أن الضمير، تحت اسم العادة والرأي العام يهيم كل إنسان. وذلك لأنه عد منذ زمن طويل شكلاً من أشكال الضبط الاجتماعي، ص 184.

R. B. Perry: General.. p. 102.(2)

Ibid, p. 103.(3)

صراع بين اهتمام وآخر، ولا يبدو أن هناك سبباً صحيحاً لنسب القيمة (الأخلاق) للموضوع الأخير مع إنكارها للمواضيع الأخرى⁽¹⁾.

والإرادة الآمرة يمكن تمييزها ليس فقط بسبب طمعها الداخلي للسلطة، ولكن أيضاً بحقيقة أنها تمثل الفرد ككل أكثر منه كجزء. ومن هنا فالإرادة الآمرة هي: الإرادة الشخصية. يقول هوكنج في "الطبيعة البشرية وإعادة خلقها": "إن الضمير يقف خارج الحياة الفطرية للإنسان ليس كشيء منفصل ولكن كإدراك للنجاح أو الفشل الخاص بهذه الحياة في المحافظة على وضعها ونموها"⁽²⁾.

. وانطلاقاً من هذه الإرادة الشخصية يبحث مؤيدي Exponents الإرادة التسلطية (السلطوية) عن مرسى يمكن الاستناد إليه عاجلاً أو آجلاً للالتجاء إلى السلطة الخارجية. وأنها لحقيقة غريبة وساخرة أن تقوم النظرية المثالية الحديثة للقيمة، بعد رفضها للسلطة الطبيعة والكنيسة والدولة بالنيابة عن السلطة الداخلية للروح "بإكمال الدائرة، وذلك بإيجاد معيار للروح الآمرة في تجسيدات الموضوعية. وذلك فيما يطلق عليه يرى الإرادة الملهمة للرهبنة The Awe-Inspiring will"⁽³⁾.

واحترام السلطة الخارجية مثل الإحساس بالسلطة الداخلية، يمكن النظر إليه على أنه مدول نفسي ذو ضروب عديدة. فالطبيعة تلهم الاحترام عن طريق قدرتها البادية، بينما تلهم الحب المستسلم عن طريق فائدتها البادية. فالسلطات الشخصية مثل، الملوك القديسين، القضاة، الأبطال، رجال البوليس، تتمتع بسلطة في أعين الناس البسطاء. وتفترض الرموز سواء كانت دينية أم الحادية المظهر نفسه. فلدى كل من العرف، القانون، الكلمة المطبوعة، الرأي العام، نوعاً من النهائية يسلم لها المرء بموافقته. فالخيال الديني يخلق عظمة كونية يقابلها الخضوع الديني، والرهبنة أو التوقير. ويرى يرى أنه لا يمكن إنكار هذه الحقيقة. فالإنسان صالح لأن يطيع

(1) R. B. Perry: General.. p. 102.

(2) R. B. Perry, General.. p. 104.

(3)

مثلاً هو صالح لأن يأمر. ويجب أن نسلم بأن الناس غالباً ما تتعرف على هذه السلطة التي تفرض نفسها من لا شيء، وعلى تلك السلطة التي يفرضها الناس داخل أنفسهم. وبمعنى آخر فالناس تعترف بالسلطة الخارجية على أنها سلطة شرعية، وعلى هذا يجعلون منها سلطة داخلية أيضاً⁽¹⁾.

ويحاول يرى تحليل أسباب هذه الحالة العقلية وبيان مبرراتها، فيرى أن هذه الحالة "يمكن إرجاعها إلى إحساس محدد الاعتماد، أو إلى مخاوف مختصة بالأطفال أو الأحفاد، ويمكن إرجاعها إلى غريزة محددة لتحقير الذات، أو إلى الهيبة. ولكن أيا كانت صفته المحددة فغالباً ما ينظر إليه على أنه معيار تلك الإرادة التي تميز الخير من الشر أو الحقيقي من الزائف، وفيها نجد استسلاماً من جانب الإرادة الخاصة للإرادة الأكثر هيبة للطبيعة، أو للآلهة، أو المجتمع أو ما يمكن وضعه نيابة عن هؤلاء"⁽²⁾. ويضيف إيضاحاً إلى ذلك "إن السلطة ليست بالفعل هي الأمر الذي تفرضه أو الخضوع الذي تثيره، ولكنها الطبيعة الكامنة التي لديها. وبهذا المعنى فإنه يمكن إدراك أن الإرادة يجب أن تكون سلطوية على رغم أنها تتحدث في نغمات من التواضع، وعلى رغم أننا قد نسمعها بدون مبالاة أو باستهزاء"⁽³⁾.

ويحاول يرى أن يتناول السلطة الخارجية كما تناول السلطة الداخلية متسائلاً ما هو نمط السلطة الخارجة على الفرد والتي يمكن أن يكون لها تأثير عليه، أنها تتمثل فيما يطلق عليه الإرادة الجماعية وهي مثل الإرادة الشخصية، في تكوينها. تتكون الإرادة الشخصية من الاهتمامات التركيبية المتعددة للشخص فيمكن أن يتم ذلك بالنسبة لمجموعة من الأفراد الذين يدخلون في نطاق الإرادة الجماعية" ويمكن التعرف على ذلك بالعمومية غير المنظمة للعرف، والرأي العام أو الوحدة المنظمة

R. B. Perry, General. P. 106.(1)

R. B. Perry, General. P106.(2)

Ibid, p. 107.(3)

للكنيسة والدولة⁽¹⁾. ويطلق على هذا المفهوم رجال المدرسة الاجتماعية من أنصار دوركايم اسم *Choix de texted* أو تلك الذات الأعلى التي لديها واقعية أخلاقية أكثر ثراء وتعقيداً من أنفسنا⁽²⁾.

أما بالنسبة للمثاليين الذين يسيرون على تقليد هيجل، فإنها (أي هذه الإرادة) تعبر عن ذاتها بطريقة أكثر خصوصية في القوانين والدستور السياسي⁽³⁾. ويرى بيرى أن تطور العرف والأخلاق والقانون يظهر لنا أنه في أساس كل مجتمع يوجد حياة نفسية جماعية وبمعنى أدق (إرادة جماعية) في شكل غامض مبهم. ونحن نجد في كل مدارس الفكر أن هناك رجوعاً لإرادة مقدسة أكثر شمولاً أو لإرادة مطلقة تدرك على أنها امتداد الإرادة الاجتماعية وتستمد معناها من نظيرها الاجتماعي.

والإرادة لا يقال عنها أنها سلطوية لأنها تدعى ذلك، أو يعترف بها كذلك، ولكن فقط عندما تشمل مجموعة (جمعا) من الإرادات الفردية، وحينئذ يقال عنها أنها سلطوية على أي فرد معلوم بفضل تكوين إرادة ذات نظام أعلى أو بفضل حقيقة أنها تؤسس وتشبع الفرد.

وهناك أيضاً ضرب آخر من إرادة السلطة يتمثل في الإرادة العقلية. وطبقاً لهذا فإن "الخير النهائي لـ" "هو" ما يجب أن أرغب فيه إذا كانت رغباتي متوافقة مع العقل كما نجد ذلك لدى سيدجوك في "طرق علم الأخلاق". فالإرادة السلطوية هي الإرادة التي أوافق عليها إلى المدى الذي أراه مناسباً والصفة والمرتبطة بمثل هذه الإرادة تتوقف على الضرورة التي تتبع فيها النتائج من القضايا. ويرتبط بهذه الفكرة التقليد الخلقى الذي يتعرف على الضمير بالعقل والصدق بالحقيقة، وكذلك التقليد الدينى الذي يربط سلطة الإله بالعلم بكل شيء⁽⁴⁾.

(1) Ibid, p. 108.

(2) Durkheim, *Choix de texted* 1911, p. 160-161. نقلاً عن بيرى، المرجع السابق

(3) B. Bosauquest, in the international Crisis in its Ethical and psychological Aspects 1915, p.

نقلاً عن بيرى، المرجع السابق أيضاً

(4) R. B. Perry, General. P. 109.

هذه هي الأنواع المختلفة من السلطة سواء كانت داخلية أم خارجية وكلها تحدد ذلك المفهوم الأخلاقي، الذي يشير إلى النفوذ المعترف به كلياً لفرد أو لنسق من وجهات النظر أو لتنظيم مستمد من خصائصه وقد تكون أخلاقية داخلية أو سياسية خارجية. إلا أن المبالغة في الخضوع للسلطة وإساءة استخدامها تؤدي في التحليل النهائي إلى فقدان الثقة في السلطة أو العبادة العمياء لها.

ويرى بيرى أن حقيقة السلطة مع أهميتها في تفسير أسباب السلوك الإنساني، لا تفسر المثل الأعلى ذاته، وكذلك لا تفسر ذلك الطور الناضج من الحياة الأخلاقية الذي يتخذه الناس بعد فهم المثل الأعلى من أجل غايته المثالية⁽¹⁾ ونجد في تاريخ العلم والإنسانية كثير من العلماء الذين رفضوا بشجاعة مثل هذه السلطة التي تبغي السيطرة على عقول البشر، مثال ذلك جاليليو (1564-1642) الذي يقول "في أمر استحداث الأمور الجديدة من ذا الذي يستطيع أن يشك في أن أسوأ حالات الفوضى سوف تحدث عندما تضطر العقول التي خلقها الله حرة أن تخضع بعبودية إلى إرادة خارجية؟ عندما يطلب منا أن ننكر حواسنا وأن نخضعها لنزوات الآخرين؟ عندما ينصب أناس مجردين من أي كفاية حكماً على الخبراء المتفوقين ويمنحون السلطة ليعاملوهم كما يشاءون؟ هذه هي المستحدثات الكفيلة أن تسبب خراب الشعوب وتقويض الدولة"⁽²⁾.

3 - النزعة الأمرية "القانونية"

والمفهوم الثالث الخاطئ للأخلاق يطلق عليه اسم النزعة الأمرية حيث تتطابق الأخلاق مع مجموعة من الأوامر والقوانين. وهذا المفهوم يهتم بالشكل أكثر من المضمون أو يتبع الحرف بدلاً من الروح ومن هنا فإن بيرى وإن كان لم يصرح بذلك ينتقد كل الأخلاق الشكلية الصورية والمقصود بها مذهب كانط في الواجب، الذي

(1) R. B. Perry, Realms of Value, p. 89.

(2) رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان ص 15 من كتاب جورجيو دي سانتيلانا "جاليليو جاليلي: محاوره عن مذاهب العلم العظيمة" 1953 ص 10.

يثير احترامنا ويوجب طاعتنا، وهو لا يتوقف على رغباتنا في تحقيق نتائج معينة بل حتى لا يقرر فعلاً بعينه يوجب على الإنسان إتيانه، وكل ما يفرضه علينا أن نواصل طاعته لذاته، فإن الإنسان لا يكون فاضلاً لأنه يحاول إشباع رغباته أو تحقيق سعادته - وأن كان له أن يفعل ذلك - بل لأنه يحاول أن يطيع قانوناً عاماً صالحاً للبشر جميعاً وأنه يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا ويطاع لذاته من أجل ذلك سبباً كانط أمراً مطلقاً⁽¹⁾.

وكانط لا يقتصر على القول بأن الميول الطبيعية لا صلة لها بالأخلاق بل يرى أن الأفعال الوحيدة التي تعد أخلاقية هي التي تؤدي احتراماً لهذا القانون. "على أن من المعترف به أن هذا حكم قاس"⁽²⁾. ويرجع اشتهاار كانط بالصرامة الأخلاقية ليس لقوله بأن الأفعال ينبغي أن تؤدي وفقاً لمقتضيات الواجب بل لقوله أنه ينبغي القيام بها من أجل الواجب وليس من أجل أى سبب آخر. ونستطيع أن نتبين رأيه من فقرة موجزة يقول فيها:

"إن مساعدة الآخرين حين يستطيع المرء واجب وهناك إلى جانب ذلك نفوس كثيرة لديها من النزوع إلى التعاطف ما يجعلها، دون أى دافع آخر من الغرور، تجد لذة باطنة في نشر السعادة من حولها وتغبط لرضا الآخرين مثلما تغبط لرضائها الخاص ومع ذلك فإني أذهب إلى أن أى فعل من هذا النوع مهما كان قوياً محبباً إلى النفوس، ليست له مع ذلك قيمة أخلاقية أصيلة. وهو يستحق الإطراء، ولكنه لا يستحق الاحترام أو التبجيل، إذ إن القاعدة التي يسير عليها تفتقر إلى المضمون الأخلاقي، إلا وهو أداء مثل هذه الأفعال، لا عن ميل وإنما بحكم الواجب"⁽³⁾.

(1) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية ص 394.

(2) هنتر ميد: المرجع السابق، ص 294. ورغم هذا الموقف "لابد وأن نشيد هنا بموقف كانط من الأخلاق الذي دفعه إلى وضع "ميتافيزيقا للأخلاق" وبدلك فتح أمام الفلسفة باباً جديداً للبحث والدراسة. ولا شك أن ميتافيزيقا الأخلاق سوف تكون أكثر وقفاً من الميتافيزيقا النظرية البحتة، ومهما كان نقد كانط للميتافيزيقا التقليدية فإنه استطاع أن يقيم على أنقاضها ميتافيزيقا عملية جيدة". وما يريد تأكيد به يرى ليس الأخلاق الميتافيزيقية، ولكن الواقعية وليس المبادئ العقلية الصورية ولكن التجريبية المعاشة.

(3) R. B. Perry, Realms of Value, p. 89.

إن الأخلاق تحتاج قواعد معينة لتنظيمها ترتبط بواقع الحياة ولا تكون مجردة، فينبغي باستمرار فهم أن المبدأ من أجل الحياة وليس العكس. "أن للتنظيم الأخلاقي قواعد يراعيها أعضاؤه وحين تفصل القواعد عن تنظيمها تصبح مطلقة، وبالتالي تصبح شكلاً بلا روح، ولا تعبر عن الحياة ووفرتها وخصوبتها. ومن هنا فلا ينبغي الفصل بين الشكل والمضمون أو الحرف والروح فكلاهما يتكامل. لكن التأكيد على قاعدة أو أمر مع عدم مراعاة المضمون فهذا ما يرفضه تماماً، فالأخلاق مستمدة من الحياة وليس من المذاهب الفلسفية⁽¹⁾. فقد تابع بيرى هنا في مجال الأخلاق مثل بقية مجالات القيمة في نظريته فلسفات الحياة التي شاعت في القرن التاسع عشر كما يقول اندريه ريك.

4 - الطوبارية:

والمفهوم الرابع الخاطئ للأخلاق يرجع إلى تلك الفجوة الواسعة التي تفصل بين هدف الأخلاق وبلوغ هذا الهدف.

والموقف الطبيعي للأخلاق أن تكون بعيدة المنال. وعلينا أن نعترف بهذا البعد، ونحاول الوصول إليها أما ما يطلق عليه (اليوتوية) فتمثل طلاقاً وانفصاماً لا هوة. فهي تتفق مع الأخلاق في مطلب الكمال، لكن الخطورة أنها لا توضح طريق مرسوم أمام الحوادث يؤدي إلى المثل الأعلى البعيد، فهذا الطريق أو تتابع الحوادث هو الذي يعطى المثل الأعلى مكانته، وحين ينفصل المثل الأعلى عن مجال السلوك الحاضر، وينقل إلى عالم آخر، فهو يتوقف عن أداء دوره كمثل أعلى يتحقق⁽²⁾. وبناء على هذا يقسم بيرى الناس إلى معسكرين متضادين: من يتجاهلون المثال، وذلك بانشغالهم بالحاضر، وأولئك الذين لا يفعلون شيئاً في الميدان العملي لأنهم يملكون بالمثال.

والأوائل هم الانتهازيون الذين يعملون دون وجود غاية لعملهم فبدون مثل،

(1) Josph Blau, The Man and Movement of the American philosophy, p. 289.

(2) R. B. Perry, Realms of Value, p. 90.

يصبحون خادمين للأوضاع كما هي، "والفريق الثانى هم المثاليون: الذين يحلون صورة المثال مكان تحقيقه. فهم يعالجون قصر نظر الفريق الأول ببعده النظر حتى أنهم لا يرون ما يحدث حولهم. ويرى هنا على مستوى الأخلاق يرفض كل من المثالية والمادية، فأحدهما لا تتجاوز الواقع والأخرى لا تقترب منه. بينما تنطلق الواقعية الجديدة من الواقع رابطة إياه بالمثل الأعلى من أجل تحقيق هذا المثل، فالحياة الأخلاقية تحتاج إلى رجال قادرين على أن ينقلوا أبصارهم بين القريب (الواقع) والبعيد (المثال) ⁽¹⁾.

تصحیح هذه الأخطاء الأربعة هو بداية الأخلاق، ومن هنا فينبغي على البشر إكمال جوانب النقص والعجز في هذه المفاهيم المتبورة بأن يوافقوا بين المصالح دون القضاء عليها بالتعامل مع السلطة دون عبودية لها، ومراعاة القواعد من أجل الغاية، والسعى في طلب الهدف عن طريق سلسلة من الأعمال الفعالة المتتابعة جاعلين نقطة البدء من هنا ومن الآن.

والأخلاق هي محاولة الإنسان للتوفيق بين مصالح واهتمامات متصارعة. وذلك بمنع النزاع وإزالة الشقاق، والتقدم من التناسق السلبي لعدم الصراع إلى التناسق الإيجابي للتعاون. هي حلا للمشكلة التي يخلفها الصراع بين مصالح شخص واحد وأكثر "على مستوى الفرد تحول الصراع بين دوافعه المختلفة إلى حياة قوية متحدة تكون فيها الاهتمامات المختلفة متعاونة نحو غاية معينة محل الضعف الناتج من التشتت الداخلي. وينطبق هذا الوصف على أخلاق الجماعة سواء كانت الأسرة أم المجتمع. معنى ذلك أن الأخلاق تحدث عن طريق (التنظيم) الشخصي والاجتماعي. ويبدو ذلك فيما يطلق عليه يرى نظرية السعادة التوافقية والتي توضح موقفه التكاملي في القيم والأخلاق.

ثالثاً: السعادة التوافقية:

لا ينكر بيرى وجود الأخلاق، بل يدل على أنها واهمة بتأكيد "برهان المعرفة الأخلاقية"، فالأخلاق موجودة كهدف يسعى في طلبه، ولها مثلها الأعلى، تتخذ من صراع الاهتمامات نقطة بداية ومن تناسق الاهتمامات هدف مثالياً لها. "الأخلاق هي محاولة التوفيق بين اهتمامات متصارعة تمنع النزاع حين يهدد، والشقاق حين يحدث وتتقدم من الموقف السلبي لعدم الصراع إلى الموقف الإيجابي للتعاون. فهي حل للصراع داخل فرد أو مجموعة أفراد"⁽¹⁾. وحل المشكلة بالنسبة للفرد يكمن في حالة يكون فيها كل دافع متخذاً مكاناً محدداً وتعاون الاهتمامات نحو هدف واحد. وينطبق نفس الأمر على أخلاق جماعة اجتماعية، فيمضي من خلية الأسرة البسيطة إلى الإنسانية ككل. وعلى ذلك تتناسب قوة أية دعوة في السلم الأخلاقي مع سعة تمثيلها. فما يناسب كل اهتمامات شخص يفوق ما يناسب جزء منها فقط، وما يناسب كل الناس يقوى ما يناسب البعض فقط.

ويعبر اسبينوزا - الذي يعتمد بيرى على كثيراً من أفكاره - عن ذلك بقوله: "إنه لقانون شامل للطبيعة أن أحد لا يترك ما يعتقد أنه خير إلا أملاً في خير أعظم، أو خوفاً من ضرر أكبر ولا يقبل شراً إلا تجنباً لشر أعظم منه أو أملاً في خير أكبر، وبعبارة أخرى يختار كل فرد ما يبدو له أعظم الخيرين وأهون الشرين"⁽²⁾.

ويؤكد اسبينوزا أن هذا القانون إنساني كما يتضح من قوله "لقد تعمدت أن أقول ما يبدو في لحظة الاختيار أعظم الخيرين وأهون الشرين ولا أقول إن الواقع نفسه يكون متفقاً بالضرورة مع حكمه وبالرغم من أن هذا القانون الإنساني إلا أنه قانون طبيعي عام وشامل (لاحظ أن طبيعي يعنى إلهي في مذهبه القائل بوحدة

(1) R. B. Perry, Realms of Value, p. 90.

(2) يربط اسبينوزا في هذه الفترة بين الخير الأعظم والمنفعة، ويمكن ملاحظة هذا المعنى في حديث بيرى عن نظرية القيمة المقارنة ومقياس الاشتغال عنده القائم على المنفعة والذي يمكن مقارنته بموقف المنفعة العامة، ويتضح أيضاً من استشهاد بيرى بنصوص ماركوس أوريليوس.

الوجود)، وهذا القانون مسطور في الطبيعة البشرية تحتم أن تضعه بين الحقائق الأبدية التي لا يمكن لأحد أن يغفل عنه"⁽¹⁾.

ونستطيع القول أن يرى ألم بالمشكلات التي يمكن أن تنشأ حول الاهتمام في الفرد نفسه، أو بين الأفراد، ولذلك حاول أن يجد أساساً مشتركاً للفعل المتوافق. فالمجتمع ليس شخصياً ولا يمكن معاملته بوصفه كذلك بل هو تآلف أو علاقات متداخلة من البشر وهذا التآلف أو التكوين يؤثر الأشخاص - في نطاقه - بأفعالهم كل منهم في الآخر، وبالتالي فمن الممكن أن تتكامل الاهتمامات في ثانيا الأهداف المشتركة والأمل معقود على تحقيق تكامل بناء بين مصالح البشر المتعارضة في المجتمع. ويعبر عن ذلك التعاون الخير. "فالأخلاق باعتبارها هدفاً تقدماً على نحو موصول، تتطلب تكامل الاهتمامات فتصبح متناسقة دون أن تفقد شخصيتها والسبيل الذي يتم به ذلك هو منهج الوفاق التأمل *The Mothed of reflective agreement*⁽²⁾ وللتأمل أهميته، حيث تتكامل الاهتمامات عن طريقه "فالاهتمامات تتكامل عن طريق التأمل"⁽³⁾. إن تأملاً يحدث عند خلق الإرادة الشخصية ترجع فيه الاهتمامات المختلفة لنفس الشخص، فيدفعها لتعلن رغباتها، وهو يتغلب على التأثيرات الخاصة بالنسيان وعدم الترابط، ويحدد أبعاد الزمن. ويتوقع اهتمامات المستقبل، مراعيًا الاهتمامات الضعيفة والفاترة في اللحظة الحالية، ويلقى الضوء على العلاقات السببية بين اهتمام وآخر. ومن التأمل تصدر أحكام تحقق التوافق والتناسق الخطط والتوقيت.. الخ.

والإرادة الشخصية التي تصدر عن التأمل ليست هي أقوى الاهتمامات القائمة أو التي تحدث بعد صراع قوى متعارض. وهي لا تتدخل في جانب ما دون آخر، لكنها تقف في الوسط على نحو شبيهة بموقف الطاقة الموجهة، إنها تصبح اتجاهات

(1) اسينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 381.

(2) R. B. Perry, Realms of Value, p. 92.

(3) R. B. Perry, Realms of Value, p. 92.

دائمة أو طابعاً مميزاً أو دستوراً شخصي غير مدون⁽¹⁾. وهذه الإرادة الشخصية التي توجد لدى كل فرد إرادة وقتية، وحين تكون إرادة مستتيرة تراعى إرادات الآخرين في نطاقه اهتماماتها فهي غائية أخلاقية.

ومن المهم التأكيد أن العلاقة بين الإرادة الشخصية التي تصدر عن التأمل وبين الاهتمامات المتعددة للشخص أشبه ما تكون بعلاقة حكومة أو تحكم وهي تصلح أن تكون نوعاً من الضبط أو الرقابة تستخدم حين تميل بعض الاهتمامات الخاصة إلى أن تتجاوز حدها، فهي بمثابة حارس ينظم كل الاهتمامات المختلفة.

وهناك بالإضافة إلى هذه الإرادة، الإرادة الاجتماعية⁽²⁾. ويجب أن نفرق بينهما منذ البداية، فبينما تصدر الإرادة الشخصية عن التأمل تصدر الإرادة الاجتماعية عن الاتصال والمناقشة. وتسعى كل منهما لإحلال التناسق محل الصراع، ويكمن الاختلاف بينهما في أن الإرادة الشخصية تتكون من اهتمامات شخصية مرتبة بينما تكون الاجتماعية من أشخاص. ويفيض بيرى في الحديث عن هذه الإرادة الاجتماعية الأخلاقية Socialmoral will، وعنده أن خلق إرادة اجتماعية من إرادات شخصية يعتمد على الإحسان، أي اهتمام إيجابي لشخص باهتمام شخص آخر. ويطلق على ذلك أيضاً اسم "التعاطف" وهي الملكة الإنسانية التي تتخيل القيم وتضاعفها⁽³⁾. لتقضي بها على العوائق التي تحول دون توسيع مجال القيم وأهمها استغراق الفرد في ذاتيته. وفي هذه الحالة يصبح الآخر إما وسيلة لغاياته الخاصة المقررة أو عقبة لها، أي أنه يصبح إما قيمة إيجابية أو سلبية. وفي هذا يقول بيرى: "في الضوء الساطع المنبثق من رغبات الإنسان الخاصة المحسوسة يحتاج الحقل الشاسع لرغبات الآخرين حوله وتحتجب كذلك آمالهم ومخاوفهم وأفراحهم وأحزانهم. ويعيش الإنسان في عالم إقليمي صغير، وقد اعتنق جزء ضئيلاً جداً من

(1) R. B. Perry, Realms of Value, p. 93.

(2) Ibid, p. 94.

(3) رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان، ص 45.

قيم العالم الأكبر"⁽¹⁾. والعلاج الوحيد لهذا التعامل هو التعاطف، أى قوة الشعور التى تتغلغل إلى أعماق الآخرين وتشارك فى اتجاه حياتهم العاطفية⁽²⁾.

والقول إن الإنسان يتعرف عن طريق التعاطف عن نكهة المسرات المتنوعة التى تتيحها الحياة، ومعناه أنه قد اختار بذكاء وإن اختياره لم يأت عن قصور وعجز. وهذا يجعله يتصرف وكأن اهتمامات ومصالح الآخر هى مصلحة الذات. أى أن يعترف الشخص بمصالح الآخر ويحاول إيجاد مجال لها بالإضافة إلى اهتماماته، ونفس هذا ينطبق على الآخر الذى يعمل بدوره على احتضان مصالح الأول، فلدى كل منهما المشكلة نفسها وهى التوفيق بين اهتماماتهما، حتى يستطيع كل منهما أن يستعمل، ويحقق الضميرين "نحن"، و"لنا" بلسان الآخر. وعلى ذلك يكون الشكل الاجتماعى للإرادة الأخلاقية هو اتفاق لإرادات شخصية ويكون "الإحسان" أو "حب الخير" المستقل الشرط الضرورى لها. وتوجد عوامل أخرى كثيرة تؤدى إلى مثل هذه الموافقة وهى فى مجموعها تؤلف منهج الوفاق التأملي. وأول شرط للوفاق هو الرغبة فى الاتفاق لا أن يحصل على أكثر ما يمكن من الجانب الآخر. وعلى ذلك فلكى تحصل على اتفاق عملي أو أخلاقي فمن الضروري أن يتأثر كل إنسان كما يتأثر الآخر من أجل بلوغ تناسق فى الغرض والأداء. هذا هو المعيار الخلقى أو المثل الأعلى الذى يطلق عليه اسم السعادة التوافقية harmonious happtiness "فأى مقصد يكون خيراً حين يكون موضوع اهتمام إيجابي، وهو خير من الوجهة الأخلاقية عندما يكون الاهتمام الذى يجعله محققاً للتناسق والتعاون"⁽³⁾.

فالحياة الخيرة من الناحية الأخلاقية يمكن أن توصف بأنها شرط للسعادة المتناسقة، وهو شرط تكون فيه كل الاهتمامات والمصالح إيجابية، وذلك بزيادة

(1) المرجع السابق، ص 46.

(2) المرجع السابق، ص 46.

(3) R. B. Perry, Realms of Value, p. 104.

الأعضاء وتعاونهم"⁽¹⁾ وعلى ذلك فالسعادة تنسب للشخص ككل وهى بهذا تتميز عن اهتماماته الجزئية. فهو سعيد مداًمت كل دلائل المستقبل مباشرة ومادام يستطيع مواجهة الآمال المرجوة ويصاحب اهتمامه الحاضر بالرضي عن اهتماماته التى استحضرت للوعى عن طريق الخيال والتأمل. ومن هنا يؤكد بيرى على الوسيط الأخلاقي المسئول⁽²⁾. فميدان الأخلاق محدد بحدود الكائنات التى يدفعها الاهتمام ويقف كل اهتمام مع الآخر فى علاقات من التناسق أو الصراع. وبالتالي "ففى عالم لا يوجد فيه عقل لا توجد أخلاق. فمجال الأخلاق مقصور على كائنات تستطيع أن تفهم تأثير اهتمام فى آخر وتخضع لأحكام وضوابط طبقاً لذلك"⁽³⁾.

وخلاصة الأمر أن الأحكام الأخلاقية تصدر عن كائنات هى نفسها كفاء لإصدار الأحكام. والفاعل الأخلاقي المسئول أو الملام كائن عقلي فى هذا المعنى، ومن هنا يحقق سعادته. والمجتمع السعيد مجتمع يتكون من رجال سعداء يستمد كل سعادته من سعادة الآخر. وحسب مبدأ السعادة التوافقية يكون الخير الشخصي أحسن أخلاقياً من الخير الذى، هو جزء من الاهتمامات المكونة له. ومن ثمة يكون الخير الاجتماعي أحسن أخلاقياً من الخير الشخصي ويكون خير الإنسانية أحسن من خير أى جماعة أصغر، إن فسرت ذلك حسب مبدأ الاشتغال فإنه يعنى أن الاتساقات الأكبر ينبغي أن تشمل على الاتساقات الأقل. وهذا الرأى يعارض رأين آخرين هما:

- الفردية المتطرفة أو الرأى الذى يضحى فيه بخير الكل فى سبيل خير الأعضاء.

- والمذهب الجماعي الشمولي أو العضوى الذى يضحى فيه بخير الأفراد فى سبيل خير الكل، ويتطلب مبدأ التنظيم الأخلاقي أن يتقدم خير الكل على الخيرات

R. B. Perry, Realms of Value.(1)

Ibid, p. 112.(2)

Ibid, p. 112.(3)

المتعددة للأفراد⁽¹⁾. ومن هنا تبدو "الأخلاق عملية موصولة لا تنتهى"⁽²⁾.

ولا يدعى يرى، ولا أى شخص آخر نجاح تطبيق مبدأ الوفاق التأملي ولكن كل ما يمكن أن يقال إنه "ممکن إنسانياً" فإن كان الوفاق التأملي هو المبدأ الأخلاقي فينبغي أن يكون الإنسان مستعداً للإقرار بأنه لا يوجد دائماً حل أخلاقي لمشكلة من مشكلات الصراع، بل يوجد طريق لهذا الحل. فالأخلاق مسار للمحاولات وبذل الجهد. وهذا يعنى أنها مسعى وليست صيغة تركيبيّة جاهزة. وعلى ذلك فكل ما فى وسع الفلسفة الأخلاقية أن تفعله هو أن تحدد الهدف الأخلاقي. وكل ما يستطيعه المصلحون الأخلاقيون هو أن يحضوا الناس على السعي وراء الهدف. "إنه إن لم تنشأ الأطراف المتنازعة سبيل الوفاق فليس هناك حل أخلاقي"⁽³⁾.

ويمكن إيراد رأى يرى فى السعادة التوافقية بالقول إنه موقف توفيقى بين نظرية الواجب عند كانط، والمنفعة عند بنتام وجون ستيورات مل وباستعراضهما هنا يتضح معنى السعادة التوافقية.

1 - الواجب:

يتعرض يرى لمفهوم الواجب على ضوء تعريفه للقيمة وعلى أساس من موقفه الواقعي التجريبي. ومفهوم الواجب هو قلب فلسفة كانط الأخلاقية التى قدمها فى "أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، عام 1785، ثم "نقد العقل العملي" عام 1788، وفى كلا الكتابين كان كانط فى مقدمة القائلين بوجهة النظر المثالية فى الأخلاق، وقد أنكر ربط الأخلاقية بنتائج الأفعال من لذات وآلام، أو منافع ومضار، وجعل قيمة الأفعال قائمة فى باطنها وليس فى الغايات التى تقوم خارجها ومن أجل هذا كان مذهبه نظرية فى الواجب لا فى الخير.

(1) R. B. Perry, Realms of Value, p. 106.

(2) Ibid, p. 100.

(3) Ibid, p. 100.

فهو "يبحث في" نقد العقل العملي "عن الحرية المتعالية التي تتفق مع العلية التي تسود عالم الظواهر... ويعتقد كانط أن الإنسان يكون حراً إن كان الباعث على أفعاله هو الواجب، الذي يتعين بالأمر الأخلاقي المطلق وكل إرادة تخضع للواجب هي في نظر كانط الإرادة الطيبة.. والهدف الذي تسعى إليه هو الخير، والذي لا يتحقق إلا بشرط حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله. وهذه المعاني الثلاثة ليست موضوعاً للمعرفة إنما هي موضوع الإيمان الأخلاقي⁽¹⁾.

وفي مذهب كانط يشعر الإنسان بأنه مسئول عن أفعاله طالما كان في وسعه أن يردّها إلى ذاته "العاقلة" وتتفنى مسؤوليته متى كان مسوقاً إلى أفعاله بسلطة خارجية، لذلك يطلق على مذهبه اسم "مذهب الإرادة العاقلة". ومعنى ذلك أنه أسس الأخلاق على أساس عقلي⁽²⁾. مستبعداً الرغبات في كل صورها باعثاً على أداء الواجب، وقضى بأن يسير السلوك الخير بموجب القانون الأخلاقي دون نظر إلى ما يحتمل أن يترتب على هذا السلوك من نتائج وآثار. ويصرح كانط بأن الأفعال الإنسانية لا تكون خير لأنها صدرت عن ميل مباشر أو دفعت إليها رغبة في تحقيق مصلحة شخصية بل تكون خيراً لأنها صدرت من أجل الواجب وهذه هي القضية الأولى لديه. وتتمثل القضية الثانية في القول بأن العمل من أجل الواجب هو العمل بمقتضى قاعدة صورية من غير اعتبار لرغبة أو هوي، فالأخلاق تفترض انتصاراً

(1) وإذا كان كانط في معالجته العقلية للأخلاق نقلها من ميدان العقل النظري إلى مجال الإيمان "العقل العملي" ففي كتاب "الدين في حدود العقل 1793" يؤكد أن الدين لا يرتبط بالعواطف بل بالعقل. وأنه من الخطأ أن يعتقد أن الدين هو الضابط للأخلاق في حين أن الأخلاق وحدها هي التي يمكن أن توصلنا إلى الدين. فالقانون الأخلاقي العقلي يتفق مع إرادة الله جل قدره". مقدمة الدكتور نازلي إسماعيل لكتاب كانط مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ص 23.

وانظر أيضاً عرض د. حسن حنفي.. للدين في حدود العقل في كتابه قضايا معاصرة، الجزء الثاني.. وموقف كانط في هذا الكتاب يتفق تماماً مع موقف بيرى العام من حيث انتهائه إلى أن الخير الأقصى "القائم على اتفاق إرادات البشر" يساوى الألوهية. وكان الألوهية والدين تقوم على أساس أخلاقي وليس العكس. وقد أعلن بيرى اتفاقه مع كانط في آفاق القيمة انظر ص 126.

(2) د. يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، الأخلاق، ص 251.

للإرادة على الطبيعة، وهنا تتجلى صرامة الأخلاق الكانطية، فالواجب يبدو وكأنها هو موجه ضد الطبيعة فضلاً عن أن الحياة الأخلاقية كلها إنما تبدو وكأنها هي سلباً لميولنا الطبيعية⁽¹⁾.

فالواجب لا يستند إلى العاطفة أو الوجدان كما أنه لا يقوم على التجربة الخارجية كانت أو داخلية بل هو يقوم على احترام القانون، هو ضرورة أداء الفعل احتراماً للقانون. يقول: "إن قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلفتنا كثيراً دون أن تعود علينا بأى كسب حيث يبدو الواجب منزّه عن كل غرض، فهو لا يطلب من أجل تحقيق المنفعة أو بلوغ السعادة، بل يطلب من أجل ذاته. وقد أخذ الكثير من فلاسفة الأخلاق على نظرية كانط في الواجب نزعتها الصورية المتطرفة، وينبغي التأكيد هنا على هذه المآخذ لم تأت من خصوم المثالية التقليديين بل أيضاً من اتباع المثالية الذين يذكرون تزمّت المثالية الكانطية، ويقدمون كثير من الملحوظات التى تبدو تصحيحاً وتعديلاً أو تخفيفاً من تزمّتها. وكان اتهامه التزمّت والتشدد يبدو في صور شتى هي:

أ - استبعاد الميول والعواطف: على الرغم من أن السلوك الذى ينبع من الوجدان كثيراً ما يكون أنبل من سلوك يصدر عن العقل. وقد جاء هذا النقد من كثيرين منهم الشاعر شيللر 1837 الذى أخلص الولاء لأستاذه كانط ويرى الذى لم يتمسك بالعقل فقط مثل كانط، ولا الوجدان فقط مثل شيللر بل جمع بين الاثنين في وحدة واحدة هي الإنسان الذى يتجاوز كل الثنائيات حيث يقدم الاهتمام والرغبة سبيلاً للخير.

ب - تحريم الاستثناء من القاعدة الخلقية: وقد أكد جاكوبي في حملته على كانط مجاهرًا أن القانون وضع من أجل الإنسان وليس الإنسان من أجل القانون. ومن أجل هذا كان من الضلال أن يطيع الإنسان القانون طاعة عمياء، وعليه أن يستفتي قلبه. وقد رفض بيرى هذه النزعة الأمرية القانونية التى تركز على الحرف مقابل

(1) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ط3، ص390.

الروح، رفضها بشدة على أنها نوعاً من الأخلاق الناقصة أحادية الجانب⁽¹⁾.

ج - الفصل بين الحساسة والعقل: وقد تفادى بيرى هذا الموقف بفكرته التكاملية التي حددها في الحياة الوجدانية الحركية⁽²⁾. يقول: "لقد تأمر نفوذ كانط من بين الفلاسفة ونفوذ مدارس الأخلاق الصارمة والقاسية في التفكير العام على خلق زعم يؤيد وجهة النظر القائلة بأن الإلزام الأخلاقي قاطع وغير مشروط بدلاً من أن يكون حرفياً ومشروطاً"⁽³⁾. "فالواجب والإلزام ليست غايات أخلاقية نهائية ولكنها تختبر على محط الخير"⁽⁴⁾. وتوجد تأويلات عديدة ممكنة لهذه الناحية الصارمة المتزمته للإلتزام "من الصحيح أن هناك كثيراً جداً من الأمور المقطوع بها غير المشروطة لكنها تعنى فقط حدود المعرفة، فالإلتزام الأخلاقي ليس مطلق بدون قيد وشرط، ولكنه غالباً ما يعبر عن ضغط الضمير الاجتماعي، فعاطفة الجماعة تخاطب الفرد مخاطبة قطعية، ولن تسمع إلى أعذاره، وعلى ذلك فهو يقول الحق لأنه يرغب في أن ينال احترام معاصريه"⁽⁵⁾.

ليس هناك إذن حق في ذاته أو خيراً في ذاته. فالحق هو ما يؤدي إلى نتيجة معينة خيراً كانت أو منفعة أو جمال. و"طبقاً للنظرية المقترحة هنا فإن "الحق" يعنى الإفضاء إلى الخير الأخلاقي، والباطل إلى الشر الأخلاقي حيث يؤدي الأول إلى التناسق والثاني إلى النزاع والصراع"⁽⁶⁾. وإذا فهم الأمر هكذا فإن الحق والباطل قيمتان تابعتان وأداتيان فما هو حق أو باطل - وكذلك كل الاهتمامات التابعة - قد يؤثران لذاتهما ومن ثم يكتسبان قيمة ذاتية. ويرى بيرى أنه من النادر أن يعتقد إنسان بعدم وجود علاقة مباشرة أو غير مباشرة قريبة أو بعيدة بين الحق والسعادة

(1) انظر المذهب الثالث من مذاهب الأخلاق الخاطئة في هذا الفصل.

(2) انظر مفهوم بيرى للاهتمام هذا الفصل الرابع والخامس من هذا الكتاب.

(3) R. B. Perry, Realms of Value, p. 110.

(4) Ibid, p. 110.

(5) Ibid, p. 111.

(6) R. B. Perry, Realms of Value, p. 106.

وبين الباطل والتعاسة⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس فهناك علاقة مباشرة بين نظريته الأدائية هذه وبين مذهب المنفعة العامة فالفعل يصبح حقاً عندما يؤدي إلى خير أخلاقي، أو بمعنى آخر إلى السعادة التوافقية ويصبح باطلاً عندما يؤدي إلى عدم التوافق.

وقد تعبر "ما ينبغي" عما يريده الفرد لنفسه. إن الإنسان لا يطيق أن يظن في نفسه أنه كذوب، فقد اكتسب مثلاً عن نفسه تمنع هذه الفكرة السيئة وترفضها⁽²⁾. ويقترب يرى بهذا الفهم الإنساني للواجب من مذهب التكامل القائم على فكرة المنفعة. يتضح ذلك من تحليله النفعي للواجب؛ فالواجب يستمد من الخير، والخير نسبي بالقياس إلى الاهتمامات والمصالح، ولكنه ليس بالنسبة لمصالح الفاعل الذي واجبه موضع البحث، أن النتيجة الخيرة التي تحدد الواجب، قد تتصل بمصلحة أو اهتمام آخر، أو بكل المصالح والاهتمامات المعنية والتي يعترف بها من قبل من يؤدي الفعل⁽³⁾.

وبناء على ذلك يربط الواجب بالسعادة جاعلاً منه أمراً مشروطاً على العكس من كانط، "فواجبي مشروط بفرض هو تحقيق السعادة التوافقية، وحين يؤول الواجب هكذا يكون له طابعاً غير مشروط نسبياً لأي شخص معين، فلا يمكن أن يتفاداه بالتجاهل، أو غرض النظر أو اللامبالاة أو الأثرة، وهذا التفسير نفعي وغائي، ومع هذا فهو تفسير عام وليس أنانياً"⁽⁴⁾ وفي هذا يتفق يرى ويقترب من النقد الذي وجهه شوبنهاور إلى أستاذه كانط، الذي يرى أن الخطأ الأساسي الذي وقع فيه كانط هو أنه ظن أن في وسعه تأسيس الأخلاق كلها على أسس صورية سابقة على التجربة⁽⁵⁾. ويرى شوبنهاور أن القاعدة الأولى من قواعد الفعل الثلاث

(1) Ibid, p. 106.

(2) Ibid, p. 106.

(3) R. B. Perry, Realms of Value, p. 112.

(4) Ibid, p. 112.

(5) د. زكريا إبراهيم - كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة د. ت، ص 193.

لا تمثل أمراً مطلقاً بل هي مجرد أمر شارطي يفترض ما يطلق عليه مبدأ التبادل Reciprocite بدليل قول كانط نفسه: إننى لن أستطيع مثلاً أن أريد تحويل الكذب إلى قانون كلي (عام) لأن أحد عندئذ لن يصدقني، كما أن الناس في هذه الحالة سوف يردون على تصرفي بالمثل وكأن كانط يريد أن يقول لنا: إذا أردت ألا يسئ إليك الآخرون، فلا تسئ إليهم. وتبعاً لذلك فإن الأخلاق إنما تقوم في هذه الحالة على مبدأ حب الذات ما دام احترامى لمبدأى الأخلاقى هو وليد حرصى على ألا يصيبنى أى أذى أخلاقى من جانب الآخرين⁽¹⁾.

ويعلق شوبنهاور على القاعدة الثانية التى ترى أن الإنسان غاية في ذاته فيقول أن الغاية هي دائماً وبالضرورة شيء مراد، بمعنى أنها لا توجد إلا بالقياس إلى إرادة تكون فيها بمثابة المقصد أو الغرض المباشر⁽²⁾. وهذا ما يتضح في قول بيرى بالغرضية، فكل اهتمام أو قيمة لها هدف ومقصد يسعى في طلبها. فليس هناك قيمة بدون تعلق ما بها. "كما أنها لا بد ثانياً من أن تقارن قيمة بقيمة شيء آخر، فالقيمة من جهة نسبية ترتبط بصاحبها ثم هي من جهة ثانية موضوع مفاضلة بمعنى أنها ترتبط بأشياء أخرى، وبدون هاتين العلاقتين يفقد مفهوم القيمة كل ما له من معنى أو دلالة"⁽³⁾.

وإذا كان كانط يقول: "إن الإرادة التى تصدر قوانين كلية إنما تأمر بالأفعال احتراماً للواجب وليس لأية مصلحة أخرى فهل نكون هنا بإزاء إرادة بدون باعث؟ أو بالأحرى معلول بلا علة؟ إن كانط لينسى أن المصلحة أو الباعث مفهومان متكافئان يمكن أن يحل الواحد منهما محل الآخر مادامت المصلحة إنما هي عبارة عن الوازع، الذى يهمني شخصياً فليست المصلحة سوى تأثير للباعث على الإرادة وبالتالي فإنه حينما يوجد باعث يحدد الإرادة فلا بد أيضاً من أن تكون ثمة مصلحة أو اهتمام. وأما حينما يتقدم كل باعث يمكن أن يحرك الإرادة فإنه هيهات

(1) المرجع السابق، ص 194.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(3)

للإرادة في مثل هذه الحالة أن تحقق شيئاً. وإذا كان قد تصور أن هناك أفعالاً تخلو تماماً من كل باعث أو من كل مصلحة كأفعال العدالة وحب الإنسانية فإن هذه الأفعال ليست نزيهة نزاهة خالصة، أو هي بالأحرى ليست خلو تماماً من كل اهتمام أو وازع أو باعث⁽¹⁾.

وبسبب حقيقة أن الدعوة إلى خير أكثر تجب الدعوى إلى خير أقل، غالباً ما تؤكد سيادتها، يكتسب الواجب صفته التجريبية الكريهة، فالواجب مستقل عن الميل الراهن وهو يقف ضده إذا اقتضى الأمر، وهنا يؤلم الواجب، لكن الألم ليس هو الواجب، أن الواجب يمكن أن يكون غير مؤلم، إلا أنه مع ذلك يظل واجباً دون نقص. فالصفة الجوهرية لأي كيان - شخصي - لكي يكون له مميزات أخلاقية هي الاهتمام أو المنفعة. فميدان الأخلاق مرتبط بالكائنات التي تدفعها المصلحة أو الاهتمام ويتضح ذلك في علاقات التوافق والصراع. وكل عضو في مجتمع سعيد متوافق ينبغي أن يلائم بين مصالحه ومصالح الآخرين، ولكي يفعل ذلك ينبغي أن يكون على وعي بالمعنى الاجتماعي لما يفعل⁽²⁾. وهنا ومن خلال مفهوم السعادة التوافقية ينتقل يرى من خير الفرد إلى خير المجموع وهو في هذا يتفق مع سارتر في تطوره الأخير الذي يتضح في "الوجودية فلسفة إنسانية" حين يقول: "إنني لا أستطيع أن أجعل من حريتي هدفاً إلا إذا نظرت إلى حرية الآخرين أيضاً باعتبارها هدفاً لي" ويضيف: "أن ما نختاره هو الخير دائماً، وليس هناك خير بالنسبة إلينا كأفراد إلا إذا كان كذلك أيضاً بالنسبة إلينا كمجموع"⁽³⁾.

إن جوهر الأخلاق أن يتقبل كل فاعل أخلاقي مصالح الآخرين، كما يتقبل مصالحه وأن يضع نفسه موضع الآخر. وأن يضع الآخر مكانه وبهذا يتعرف على

(1) المرجع السابق، ص 195، 196 عن

Sohopenhaur: Critique du fondement de la Morale, Alsan, Paris p. eff.

R. B. Perry, Realms of Value, p. 113.(2)

(3) جان بول سارتر: الوجودية فلسفة إنسانية.

مصلحة ما بأنها مصلحة في ذاتها من حيث هي مصلحة مهما كان الشخص الذي تنسب إليه. وينبغي أن يعطى المكان الأعلى للقانون الإنساني بين كل القوانين، وهو ذلك القانون الذي يتخذ تحقيق مصالح الناس جميعاً هدفاً غائياً تخضع له الفضائل والشرائع والقوانين، ويمكن أن يقال عنه إنه الدستور الأخلاقي.

يتناول بيرى مذهب كانط الأخلاقي العقلي في حديثه عن النظريات المختلفة التي حاولت تقديم براهين للمعرفة الأخلاقية ويعرض رأيه (رأى بيرى) الذي يرفض استنتاج الأخلاق من العقل ويشيد في الوقت نفسه بتصور كانط للمثل الأعلى الأخلاقي الذي يكون فيه الأفراد غايات أخلاقية في مجتمع متناسق. ويرى أن رويس في كتابه: *The Religious Aspect of philosophy* قد عبر عن هذا المثل الأعلى الكانطي بشكل أقرب إلى مفهوم السعادة التوافقية لديه. وذلك في قوله: إن لم نستطيع تحقيق المثل الأعلى الجديد تحقيقاً تاماً، أو إذا لم نصل إلى التوافق المطلق، فلا يزال في وسع الإنسان أن يسير على ضوء المثل الأعلى. إن الإنسان يستطيع أن يقول: "إننى سأتصرف وكأن كل هذه الأهداف المتصارعة أهداف. ويقول رويس: "إن الخير الأقصى ممكن إذا حققت الإرادات المتصارعة بعضها البعض تحقيقاً كاملاً"⁽¹⁾. وقد أثر هذا الفهم لكانط عبر رويس في بيرى تأثيراً عظيماً ويحس بيرى بذلك، وإن كان يشير إلى تأثيره الأكبر بجيمس الذي يتفق مبدؤه الشمولي كما عرضه في "الفيلسوف الأخلاقي والحياة الأخلاقية" مع فكرة رويس السابقة⁽²⁾.

ويتضح من قول بيرى بالقانون الأخلاقي الذي يتخذ من الإنسانية غاية وهدف صحيح، الواجب الكانطي، لكنه واجب اتخذ صورة إجرائية تجريبية مقابل صورته الكانطية الصورية، ويتضح أيضاً أنه لا يعارض بين الواجب والمنفعة وصار من الأخلاق أن نحاول بيان الصفة الأخلاقية لمذهب المنفعة الذي عومل أخلاقياً على أنه مذهب غير أخلاقي.

(1) المرجع السابق نفسه.

(2) Ibid, p. 126.

2 - مذهب المنفعة العامة Utilitarianism

تعد نظرية بيرى التجريبية الطبيعية امتداداً وتطويراً للأخلاق التجريبية الإنجليزية التى يطلق عليها اسم مذهب المنفعة العامة. والتى انتشرت فى شتى مجالات المعرفة البشرية: اللاهوت والاقتصاد، والسياسة، والتشريع وتمثلت أخيراً لدى الفلسفة العملية عند ديوى وبيرى⁽¹⁾. والنفعية كما يقول ديفيد سون تعنى: "أفضل الأشياء التى توافق عناصر طبيعة الإنسان كلها، كما تعنى ما يمكن أن يؤدي إلى خيره وخير غيره"⁽²⁾ ومع هذا فقد نشأ عن لفظي "مذهب المنفعة" و"النفعية" خلط وسوء إدراك، فهما إذ يستخدمان مع الأهداف والجهود الإنسانية يبدو فيهما طعم الأنانية والاستغلال ولهذا يحس عامة الناس شيئاً من ضعة فى الأشياء التى تدلان عليها.. إلا أنه ينبغي ألا ينظر إلى المنفعة بهذا الاحتقار، كما ينبغي ألا نحدد مفهومها هذا التحديد الضيق⁽³⁾. وإذا كان الاستعمال الدارج لهذا المفهوم جعله يضيق ويقتصر على المجالات الدينامية، الرغبات ونواحي النشاط الإنسانية وجملة ما لا يطبق من الترابطات الشائنة. نعرض موجز له ربما يوضح معناه الحقيقي.

ترجع المنفعة العامة إلى المذهب الذى يعد اللذة خير أسمى وأساساً لكل قيمة وهو ما يطلق عليه مذهب اللذة، وله صورتان أحدهما نفسية والأخرى أخلاقية. وما يهم هنا هو الصورة الثانية نظراً لأن الأولى تنكر الإلزام، وداخل مذهب اللذة الأخلاقي هناك اتجاهين أحدهما مذهب اللذة الأناني القديم لدى كل من أرسطوس المتطرف، وأبيقور المعتدل. مقابل مذهب اللذة الاجتماعي الحديث وهو ما يعرف بمذهب المنفعة العامة، والذى نشأ فى القرن التاسع عشر على يد بنتام وجيمس مل وجون ستيورات مل وليسلى ستفنسون، وهربرت سبنسر وغيرهم⁽⁴⁾ وتنحصر وجهة نظر أصحاب هذا المذهب فى أن اللذة أو السعادة هى وحدها الخير الأقصى،

(1) انظر د. توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة فى الأخلاق، فلسفة الأخلاق ص 207.

(2) وليام ديفيدسون: النفعيون، ترجمة محمد إبراهيم زكى، مكتبة نهضة مصر، ص 4، 5.

(3) المرجع السابق ص 5.

(4) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق ونشأتها وتطورها.

أى المرغوب فيه لذاته دون نتائجه، والضرر والألم وحده هو الشر الأقصى. وينشأ عن هذا أن الأفعال الإنسانية لا تكون خيرة إلا متى حققت أو توقع صاحبها من ورائها نفعاً فإن أدت إلى ضرراً أو عاقت نفعاً كانت شراً وبهذا توقفت الأخلاقية على نتائج الأفعال وآثارها وأصبحت المنفعة مقياس الخيرية ومقياس التقدم⁽¹⁾. وقد كان لبتنام فضل التحول من مذهب اللذة القديم إلى المنفعة العامة. ويتضح موقفه من الفقرة المهمة التى اقتبسها الكثيرون من كتابه "مبادئ الأخلاق والتشريع" التى يقول فيها: "خلق الإنسان خاضعاً لحكم سيدين قاهرين: الألم واللذة وهما وحدهما اللذان يدلان على ما ينبغي أن يفعل كما أنها يحددان ما سوف نفعل، فهما مصدرا الصواب والخطأ من ناحية، وسلسلة الأسباب والنتائج من ناحية أخرى وهما اللذان يتحكمان فى كل ما نقول وكل ما نفكر، وكل جهد نبذله كى نتخلص من غيرهما جهد ضائع، وأن مبدأ المنفعة ليعترف بهذا الخضوع لهما فهما الأصل وذلك لكى نحقق السعادة على يد المنطق والقانون، ولهذا كان مبدأ المنفعة أساس عملنا الراهن⁽²⁾. وينتقل بنتام إلى تعريف مبدئه فى المنفعة بأنه، "ذلك المبدأ الذى يتوقف فيه استحسان أى فعل أو استهجان على ما يبدو لهذا الفعل من اتجاه إلى زيادة أو نقض سعادة الطرف الذى يكون الفعل متعلقاً بمصالحته"⁽³⁾.

وقد وضع بنتام علم حساب اللذات وضمينه سبعة مقاييس تقاس بها اللذة التى كانت عنده غاية السلوك والباعث الوحيد على إتيانه وهى شدة اللذة، وديمومتها ومدى اليقين مع تحقيقها ومبلغ احتمال وقوعها وخصوبتها (أى مدى ما يحتمل أن يتولد عنها الذات)، وصفافؤها (تحررها من الآلام) ومبلغ شمولها فى امتدادها للآخرين⁽⁴⁾.

(1) د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق.

(2) R. B. Perry, General theory of value, p.

وأيضاً ديفيدسون النفعيون ص 29، د. الطويل.. فلسفة الأخلاق ص 145-149.

(3) المواضع السابقة الصفحات نفسها.

(4) د. توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة فى الأخلاق ص.

ويتضح من مقاييس بتام مدى التشابه بينها وبين مقاييس القيمة لدى بيرى، لكن بينما يقيس بتام بها نوع القيمة، يحدد بيرى بها درجة القيمة⁽¹⁾ وقد أدخل جون ستيورات مل بعض التعديلات على موقف بتام، فقد "انتقل من صالح الفرد إلى صالح المجموع، ومضى يحمّد تضحية الفرد بذاته من أجل الآخرين، فأقر التضحية بالمنفعة الخاصة في سبيل المنفعة العامة⁽²⁾. أى سعادة المجموع. وإذا كان دافع الكائن الاجتماعي عند النفعين هو السعادة، فإن هذه السعادة ليست ملك الإنسان وحده، فلن يتحقق له الخير إلا إذا تحقق الخير للغير وهم جميعاً تواقون إلى حياة الرضى والشبع، التى هى في نهاية المطاف حياة لذة"⁽³⁾ وهذا المذهب على ما يقول وليم ديفيدسون "إنسانى إلى أقصى حد، وعملى إلى أقصى حد. إنه مذهب وثيق الصلة بمعاملات الناس ومصالحهم الحيوية على اعتبار أن هؤلاء يوجدون في مجتمع يحاول أن يسموا إلى مدارج الكمال والرفعة⁽⁴⁾.

ولقد اتخذ بيرى تجاه هذا المذهب الذى تعد فلسفته امتداداً له موقفين مختلفين. فقد رفض أولاً أن تكون اللذة والألم هما فقط دوافع السلوك الإنساني، باعتبار أن ميدان الحياة الوجدانية الحركية أشمل من هذين الدافعين، وبالتالي فالقيمة بمعناها العام لا تقتصر على القول باللذة لارتباطها بمفهوم الاهتمام ولا يمكن اعتبار كل من بتام ومل مؤيدين لهذه الوجهة من النظر التى يدافع عنها⁽⁵⁾ وأن كان يميل في الوقت نفسها للدفاع عن هذا الاتجاه ويوضحه ويطوره⁽⁶⁾.

(1) R. B. Perry: General theory of value, p. Realms of value, p.

(2) د. توفيق الطويل: مذهب المنفعة العامة في الأخلاق ص 110.

(3) وليم ديفيدسون: المرجع السابق ص 7، 8.

(4) المرجع نفسه.

(5) انظر في كل من. هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية ص 432 وأيضا بيرى في كتابه إنسانية الإنسان حيث يطابق بين المذهب الإنساني، الذى يدعو إليه وبين مذهب اللذة أو المنفعة العامة. يقول بيرى: "إن كانت المنفعة تشير إلى تسخير الوسائل في سبيل الغاية فمن ذا الذى يتطلب من أى عمل ما شيئاً أكثر من أن يحقق هدفه ويخدم أغراضاً أخرى" بيرى إنسانية الإنسان، ص 31، 30.

(6) Mary Warnock, Ethics since 1900, pp. 80-81.

والموقف الثانى نجده فى حديثه عن القيمة المقارنة والمقاييس المختلفة لها وهو فى هذا يتفق مع حساب اللذات عند بنتام وفى هذا يقول Warnock: "لقد حدد بيرى بشكل ضروري ونتيجة تعريفه للخير بأنه الأفضل، أنه ينبغي أن يكون مرغوباً من أغلب الناس وأن الشر هو المكروه من أغلب الناس. وقد قدم معايير أخرى متنوعة نستطيع بها التمييز بين الأفضل والأسوء ولكنها تعود فترتبط بالاهتمامات على الرغم من أن طريقة الحكم ليست فى كل الأحوال عديدة، فهناك على سبيل المثال درجات شدة الكره، ودرجات الشمول فى الكره، ولكن ما قدمه هو عبارة عن نوع من حساب اللذات يساعدنا فى الحكم بين الأشياء المختلفة. والفرق بين حسابه وحساب بنتام هو أن حسابه صعب التطبيق"⁽¹⁾.

ويؤكد عالم النفس الشهير مكيدوجل فى كتابه "الأخلاق وبعض مشكلات العالم المعاصر" هذا الاتجاه النفعي لدى بيرى⁽²⁾ والذى أوضحه فى "الصراع الراهن للأفكار" حين يقول: "إن أى نظام اجتماعي يجب أن يحكم عليه عن طريق مقدار السعادة التى يحققها، فالتحدى الكبير للحضارة هو الوصول للسعادة الأكبر عدد من الناس"⁽³⁾. وحساب اللذات أو مقاييس القيمة قد قال بها بيرى من أجل تحديد درجات القيمة، والخير الأقصى الذى يتجاوز خير الفرد إلى خير المجتمع. وبانتقاله من الخير الفردي "المنفعة" إلى الخير الاجتماعي "السعادة التوافقية" خفف التعارض بين المنفعة والواجب. هذا التعارض الذى يعد من سمات مجال الأخلاق نفسه، الذى ينطوى كما يقول هنترميد على تعقيدات ملحوظة فهناك وجهتين مختلفتين من النظر أحدهما تنظر للأخلاق على أنها فرع للدراسة المنظمة للقيمة وفى هذه الحالة تكون مشكلتنا الأساسية هى: "ما طبيعة الخير؟" ومن جهة أخرى يمكن النظر إلى الأخلاق على أنها دراسة للإلزام وهنا ستكون مشكلتنا الأساسية هى طبيعة الواجب ومصدره.

(1) Ibid, pp. 80-81.

(2) William McDougall: Ethics and Modern world problems, 1925, Methuen & Co, Ltd, London p. 40, 131-132.

(3) Ibid, p. 132.

ومن الواضح أن الطريقة الأولى ستكون معنية بكشف ما هو خير أو ما له قيمة، فهي ستدرس أهداف السلوك الإنساني وغاياته المثلى. أما طريقة النظر إلى الأخلاق من خلال نظرية الالتزام فستكون معنية بمشكلة ما ينبغي عمله. وعلى الرغم من أن المشكلة الثانية تبدو أقرب إلى الطابع العملي المباشر من الأولى فإن الفيلسوف كثيراً ما يشعر بميل أقوى نحو المشكلة الأولى وهي البحث عن الخير⁽¹⁾ ولا يشذ يرى عن هذا، إلا أنه مع تركيزه على تحديد طبيعة الخير يهدف إلى التوفيق بين السعادة والواجب في إطار نظرية شاملة فهو ينتقل في نزعتة الطبيعية من الموقف البيولوجي إلى السيكلولوجي إلى الاجتماعي. بل أنه يتخطى الموقف الاجتماعي بمعناه العلمى الضيق إلى ما يشبه القول بإرادة خيرة كلية تشمل الأفراد جميعاً حتى كانوا لا يريدون إلا ما يحقق التوافق الكلي الشامل.

والأخلاق عند يرى كما يقول اندريا ريك تقدم المثل الأعلى للخير على أنه اجتماعي، أى أنه خير مثالي يعد بأن يشبع اهتمامات كل أفراد الإنسانية⁽²⁾ وبالنسبة لجيمس فقد رأى أن يرى حكم على الموقف الذى يتم فيه إشباع اهتمامات كل الأفراد باستثناء فرداً واحداً على أنه موقف غير مشبع "مرضى" أخلاقياً، ولم يشعر فقط بالشفقة نحو الفرد المستثنى وبالامتناع نحو الآخرين، ولكن كان مقتنعاً أيضاً أن سعادة الأغلبية لا يمكن أبداً أن تعوض معاناة الفرد الواحد⁽³⁾. وقد جاهر يرى في أن معيار الشمول يتطلب إدخال الفرد المستثنى بطريقة ما في مجال السعادة العامة. وما ينطبق على المستوى الفردي من تكامل الاهتمامات يوجد أيضاً في المستوى الاجتماعي، أن الانسجام الأكثر اشتمالاً للاهتمامات يكون مرغوباً أكثر من التفكك والانسجام. فالمجتمع يعرض عرضاً أخلاقياً إلى المدى الذى يمد فيه العون للاهتمامات الخاصة بكل أفراد عن طريق جهود كل أفراد لمساعدة اهتمامات كل الآخرين.

(1) هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ص 258.

(2) Andrew Reck, Ibid, p. 30.

(3) William James "The Moral philosopher and the Moral life, International of Ethics, 1991, 330-354 in Andrew Reck, p. 30.

وهذا الموقف المثالي الذي يمكن فيه إشباع كل الاهتمامات عن طريق اهتمام الكل باهتمامات الجميع قد تم الإشارة إليه في الحكم الذهبي للمسيحية، وفي الأمر الجازم الكانطي على أنه الخير الأقصى، وقد أكد بيرى على أن هذا الخير الأقصى مثالي: "إنه الموضوع المثالي للإرادة المثالية". وأضاف: "أن الخير الأقصى هو ذلك المثل الأعلى القابل للتعريف إذا ما تبناه الكل على أنه مثل أعلى فإنه يصبح الأفضل، وهو المثل الأعلى الذي يتم تبنيه وذلك لأن طبيعته الفعلية مكيفة بأفضل صورة لتكون كذلك.

وما يقدمه بيرى في النظرية العامة من تعريف الأفضل أو الخير الأقصى هو مجرد افتراض وليس حقيقة تاريخية، فهو فرض مصاغ بما يتفق مع معنى الاصطلاح "الأفضل" "ومن هنا فإن له قوة الصدق"⁽¹⁾ وفي "آفاق القيمة" استخدم بيرى اصطلاح "مقيار السعادة التوافقية كمرادف لاصطلاح الخير الأقصى" وبتسميته المبدأ الأولي للأخلاق، فإن مقيار السعادة التوافقية هو "ذلك التنظيم من الاهتمامات الذي يتمتع فيه كل فرد بعد تدخل وتأيد من قبل الآخرين سواء داخل الحياة الشخصية أم حياة المجتمع"⁽²⁾. ومع أن هذا المبدأ معياري فإنه وصفي بالنسبة لبيرى: "عندما يتم أخذ موضوع اهتمام كمقياس يقارن به إنجاز، أو يقارن به إنجازين بعضهم ببعض، فإنه يصبح معياراً وتكون الأحكام التي تؤلف مثل هذه المقارنات أحكاماً معيارية. وحيث أن المعيار والإنجاز يمكن وصفها فإن المقارنة هي وصف للإنجاز"⁽³⁾ ومعيارنا مثل أعلى للطموح ومقياس للتقييم. ومع ذلك فإنه "أى المعيار" لا يقرر المضامين الفعلية للسعادة، ولكنه يحكم بأن صراعات الاهتمامات يجب إزالتها إذا ما كنا نريد أن نستمتع بالإشباع القصوى ودون خلط السعادة باللذة أو بمجموع اللذات فإنها "تتوقف على الإحساس

R. B. Perry: General theory of value, p. 687. (1)

P. B. Perry: Realms of value, p. 119. (2)

P. B. Perry: Realms of value, p. 176. (3)

بإيجابية الاهتمامات وهي صفة مميزة للشخص الكلي، وهي توجد بشكل إجمالي وليس جزئياً⁽¹⁾.

الانسجام إذن هو هدف للمعيار. وهنا تبدو قضية هامة. فقد أصر بيرى على أن الخير الأقصى يجب أن يكون الأكثر اشتمالاً من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد شدد على أنه يجب أن يكون انسجام. ومع هذا فإن الاشتمال والتوافق! الانسجام متميزين ومستقلين عن بعضهما البعض. والكل الاشتمالي ليس في حاجة لأن يكون متوافقاً والعكس⁽²⁾. وقد ظلت هذه السعادة التوافقية والاشتمالية مثلاً أعلى للظموح بالنسبة لبيرى. حيث أكد مراراً أن الأخلاق هي سعي لتحقيق الانسجام بين الاهتمام المتصارعة. وفي الواقع فإن معيار السعادة التوافقية هو "خير مستقبلي" مثالي" وهدف إدراكه مشروط بليوننة الظروف، ووفاء الغرض وكفاءة في الحكم واتساع في الاستنارة⁽³⁾.

ولو تساءلنا كيف برر بيرى قوله بأن المبدأ الأول للأخلاق هو الخير الأقصى أو معيار السعادة التوافقية؟ فس نجد الإجابة في "التطهرية والديمقراطية" حيث أعطى أسباب ثلاثة لقبول معيار السعادة التوافقية على أنه الكلمة الأخيرة في المواضيع الأخلاقية. فهي أولاً قضية واضحة للقياس كانت رائجة بطريقة متسعة وفي صور عديدة، وذلك في أوروبا الغربية المسيحية والوثنية. وذلك سواء في الوعي الاجتماعي للإنسان العادي أم في مذاهب الفلاسفة الأخلاقيين.

وثانياً: يلعب هذا المقياس دوراً فريداً في تطور الفنون والمؤسسات الاجتماعية. وبنوع الاقتصاد والقانون والدولة من صراع الاهتمامات الإنسانية وتقوم بجعل الاهتمامات منسجمة وتؤيد بعضها تبادلياً وتعبر عن نفسها في صورة مؤسسات ثابتة، لأن هذا الغرض هو مهمة مستمرة تخص المجتمع ككل.

Ibid, p. 371.(1)

Andrew Reck, Ibid, p. 32.(2)

P. B. Perry: Ibid, p. 92.(3)

والدعوى الثالثة والأكثر قوة لهذا المقياس هو أن المقياس الأخلاقي الأكمل يكمن Per excellence في الحقيقة القائلة أنه مفترض مسبقاً بطريقة عامة في المناقشة الأخلاقية على أنه المبدأ الذي يمكن به حل الاختلافات الخاصة بالرأي الأخلاقي⁽¹⁾.

ويؤكد بيرى نفس هذه الدعوة أيضاً في "آفاق القيمة" حيث يواصل نقاشه لمعيار السعادة التوافقية "فقد عرف الخير الأخلاقي بأنه السعادة التوافقية وهو المفهوم الأساسي للمعرفة الأخلاقية"⁽²⁾ حيث نجد أن الأحكام الخاصة بأن الأشياء حق أخلاقياً أو باطل أخلاقياً خيره وشريره أحكام تطبق معيار السعادة التوافقية.

ويميز بين نوعين من الأحكام: الحكم الذي يتخذ المعيار، والحكم الذي يطبق المعيار. والمسألة الأساسية في المعرفة الأخلاقية هي مسألة البرهان على الحكم الأساسي. وهنا نخضع بيرى معياره للحكم من أجل أن يقدم البرهان على صلاحيته وهو في هذا يحاول أن يجد طريقاً وسطاً بين نزعتين في "المعرفة الأخلاقية" هما: النزعة الإيقانية المتزمنة والنزعة الشكية فوظيفة النظرية الأخلاقية أن تبحث في الأحكام الأخلاقية التي تؤكد القضايا، وأن تبحث عن الدليل الذي يؤيدها⁽³⁾ يقول أن الشرط الأول الذي ينبغي على مثل هذه النظرية - التي يقدمها - أن تفي به، هو أن يكون المعيار المقترح معياراً في واقع الأمر، أو أن يصلح أن يكون معياراً، فإذا أمكن تأكيد أن السعادة التوافقية معياراً أخلاقياً فينبغي أن يتفق ذلك مع الطبيعة البشرية وظروف الحياة الإنسانية. بحيث يستطيع الناس اتخاذ المعيار بالتربية والإقناع والاختيار وبعد اتخاذهم هذا المعيار يستطيعون ضبط سلوكهم على أساسه، وينبغي أيضاً أن يكون المعيار صالح لتصنيف الاهتمامات الإنسانية وتقديرها وكذلك الأفعال الشخصية⁽⁴⁾.

(1) P. B. Perry: Puritanism and Democracy, pp. 49-50.

(2) P. B. Perry: Realms of value, p. 119.

(3) P. B. Perry: Realms of value, p. 121.

(4) P. B. Perry: Realms of value, p. 121.

ولكى يبرهن يرى على أن السعادة التوافقية هي المعيار الأخلاقي الأفضل بين معايير أخرى يتناول بالنقد البراهين تلك التي تدعي ذلك. والتي تقدمها المذاهب الحدسية، والعقلية، والسلطوية، الميتافيزيقية والنفسية.

وأول هذه البراهين وهو البرهان الذي يقدمه المذهب الحدسي وهو ما يعرف بالبرهان الحدسي أو البديهي "وكما يزعم أصحابه فهناك أحقية مجردة في الحق، ووجوبية مجردة في "يجب" أو خيرية مجردة في الخير، ومن يعرف أين يبحث عنها أو كان مستعداً لها فإنه سيجدها وهذا كل ما في الأمر. والبرهان على أن فعلاً معيناً فعل حق هو مجرد رؤية أنه حق، والبرهان على أنه ينبغي فعل شيء هو أن الإنسان يعنى مبلغ التزام فعله، ويرى يرى أن أهم نقطة ضعف في مذهب الحدسين هو تعدد وتناقض الحدوس الأساسية، فما يعتنقه أحدهم على أنه شيء أساسي، يعده الآخر اشتقاقياً. ويرى يرى أن كون حدس معين يؤكد أو يرفض بواسطة حدسين لهم نفس الوعي، لا يمكن إلا أن يخلق نوعاً من الشك في أنهما جميعاً مخطئون وأن حدوسهم المزعومة ليست حدوس على الإطلاق وإنما هي معتقدات دوجماطيقية أو كلمات لا معنى لها⁽¹⁾.

ثانياً: البرهان العقلي ويرجع هذا البرهان إلى الاتجاه العقلي الذي يدين بمكانته الكبرى إلى تأثير كانط، الذي حدد مبدأ الأخلاقي الأول بشكل لا استثناء فيه، فالأخلاق تأمر بأن يعامل الناس على أنهم غايات في أنفسهم، وإن الحياة ستنظم تبعاً لذلك، وأن على كل إنسان أن يخضع في سبيل غايته لمقتضيات المجتمع المتوافق الذي يتألف منه هؤلاء الأشخاص.

ويرى يرى أن التعريف الذي يقدمه المذهب العقلي الكانطي – مع سهولة قوله – لا يتناول البرهان، فكانط يرى أن هذا المثل الأعلى لتوافق مجموعة من الأفراد هو المثال الوحيد الذي يتفق مع العقل. ويتطابق كانط بين العقل والمنطق الذي يعنى

بالنسبة له شيئين؛ الاتساق أو عدم التناقض، والعمومية أى الشمول ومن هنا فالمثل الأعلى كما يزعم كانط هو الوحيد الذى يمكن أن يعتنقه الإنسان بلا تناقض، وهو أيضاً الذى يمكن أن تنطوى تحته أعمال كل الأشخاص⁽¹⁾.

وفى ما يرى يرى أن النقص الأساسى فى المذهب العقلي هو فشله فى التمييز بين المنطق وحقائق الحياة. وقد خلط كانط بين العمومية المنطقية والعمومية الاجتماعية⁽²⁾. والذى يجب التأكيد عليه هنا، هو أن يرى وإن كان ينتقد محاولة كانط فى استنتاج الأخلاق من العقل، فهو يشيد بتصوره للمثل الأعلى للمجتمع المتوافق يقول: "تكمُن قوة كانط ليس فى محاولته الفاشلة فى استنتاج الأخلاق من العقل، ولكن فى مثله الأعلى عن مجتمع متوافق يكون فيه الأشخاص غايات أخلاقية"⁽³⁾ وخاصة كما صور رويس هذا المثل الأعلى⁽⁴⁾.

ثالثاً: الدليل المستمد من السلطة Authoritarianism والسلطة إذا أخذت كنظرية أخلاقية، يمكن وصفها بإيجاز عن طريق وصلها بأى مبدأ أخلاقي يمدّها بالحافز أو الدليل. فالحق أو الخير هنا يتحدد على أسس أخرى. فالسلطة إنها تحدد الحق أو الوجوب والخير على أنه طاعة الأمر، فإذا أخذ "الحق" على أنه الشرط الأخلاقي الأساسي، يكون العقل حقاً، لأنه أمر به، وليس مأموراً به لأنه حق⁽⁵⁾.

رابعاً: الدليل الميتافيزيقي: وهذا الاتجاه يسوى بين القيمة الأخلاقية وبين ما هو كائن فى الحقيقة وما هو كائن ظاهرياً. وفى هذه الحالة، أى إذا سوى بين القيمة الأخلاقية وبين ما هو كائن، فإن الاختلاف يمحى بين الحق والباطل، وبين ما ينبغي وما لا ينبغي، بين الخير والشر حيث أن كلا اصطلاحى هذا التضاد كائنان

(1) P. B. Perry: Realms of value, p. 126.

(2) Ibid, pp. 126-127.

(3) Ibid, p. 127.

(4) انظر الفقرة السابقة عن الواجب.

(5) P. B. Perry: Ibid, p. 128.

قائمان. وكان هذا هو الاتجاه المميز للفلسفة اليونانية والفلسفة في العصور الوسطى⁽¹⁾. إن الحق والواجب أو الخير أياً ما يعد من بينهما المبدأ الأخلاقي الأول، يعنى الاتفاق مع الطبيعة الأساسية الأشياء أياً ما كانت فسواء أكانت نظاماً ميكانيكياً لعالم فيزيقي / كيميائي، أم تطور داروينياً البقاء فيه للأصلح أم سبيلاً ماركسياً للتاريخ تقرره قوى اقتصادية وصراع طبقي، أم النمو التقدمي لخير، أم تحقيق وجود روحي كامل، أم جوهرأ لا محدود، أو مجموعة في الأحداث لا رباط بينها⁽²⁾. وهو يحاول إضفاء قيمة أخلاقية معينة على الحقيقة نفسها. وهنا تصبح النظرية دائرية، أن الحق أو الوجوب أو الخير تحدد على أنها اتفاق مع الحق أو العالم أو الخير أو مع عالم يكون على ما ينبغي أن يكون.

والنظرية الميتافيزيقية التي يعتنقها معظم الناس في الوقت الحاضر تعرف باسم نظرية تحقيق الذات ويمكن التميز فيها بين مذهبين أحدهما أنثربولوجي والآخر كوني، والأنثربولوجي يوحد بين الأخلاق وتحقيق الطبيعة الإنسانية يقول بيرى: "إن الملكات الإنسانية التي يحددها صاحب مذهب "تحقيق الذات" هي ملكاته الأخلاقية الخاصة وعلى هذا فالنظرية تحتوى على دائرية منخفضة إذا يتعين على الأخلاق أن تتألف من تحقيق طبيعة الإنسان الأخلاقية⁽³⁾."

خامساً: الدليل السيكلولوجي: والبرهان النفسي هو أقدم براهين الأخلاق. وقد اتخذ هذا البرهان شكلين متميزين:

1 - مذهب اللذة الأنانية، الذي يذهب إلى أن الناس جميعاً تتحكم فيها دوافع اللذة الشخصية، والثاني يرى أن هناك دوافع مختلفة تتحكم في الناس بعضها فردي، وبعضها عام، وبعضها الآخر مكتسب ومتغير، ويذهب هذا الرأي بشكليه إلى أنه

(1) د. أميرة حلمي مطر: مقالات فلسفية حول القيم والحضارة، مكتبة مدبولي، بالقاهرة ص 57.

P. B. Perry: Ibid, p. 129.(2)

P. B. Perry: Ibid, p. 129.(3)

يمكن البرهنة على الأخلاق لأي مرتاب فيها وذلك ببيان أنها ستعطى له ما يريد. فإذا كان يريد لذته الشخصية فستعطيه الأخلاق ذلك، وإذا كان مدفوعاً بأي اهتمام أياً كان موضوعه مستحقة الأخلاق له. أي أن الأخلاق هي الخير العام الأدنى.

والنظرية الثانية للدافعية motivation هي التي تفترض حين يقال أن الأخلاق والاهتمام الشخصي المتصور enlightened self-interest يتفقان⁽¹⁾. ويطرح بيرى هنا سؤالاً هو الذي يتفق مبدأ الاهتمام الفردي ومبدأ السعادة العامة.

ويرى أن الأمر يتوقف على الشخص موضع البحث. فإذا وجد إنسان تتفق اهتماماته مع مصالح الآخرين، فإن الأمر سيكون سيان سواء كانت حجة الأخلاق هي المصلحة الشخصية أم العامة. ولكن نظراً لعدم وجود ضمان - لسوء الحظ - على مثل هذا الاتفاق في المصلحة الشخصية فينبغي أن تجاز أخلاقياً أولاً قبل أن تؤخذ فرضاً منطقياً في إقامة الدليل⁽²⁾ فالأخلاق كما يقول: "لا يمكن أن تبرهن بالمصلحة الشخصية إلا بعد أن توضع فعلاً في المصلحة الشخصية"⁽³⁾.

وبعد أن رفض بيرى إلادالة التقليدية لا يتقدم بمعياره الأخلاقي كبديل مقترح ليس أمامنا إلا أن نسلم به، لكنه يقدم بعض الحجج لتأكيد وجهة نظره، وهذه الحجج وأن كانت لا ترضي الجميع إلا أنها تمتاز بكونها مناسبة للغرض المطروح للبرهنة عليه⁽⁴⁾ فقد صرح بعد استبعاده للحدس والسلطة وعلم النفس بأن معيار السعادة التوافقية كفاء لأن يتفق عليه نظرياً وعملياً⁽⁵⁾.

فأولاً هو يشبع الحاجة لمعرفة موضوعية وكلية، بمعنى أنه معيار واحد لكل العارفين الذين يتناولون الموضوع. ولما كان معيار السعادة التوافقية يعترف بكل

Ibid, p. 130.(1)

P. B. Perry: Realms of value, p. 131.(2)

Ibid, p. 131.(3)

Ibid, p. 132.(4)

Andrew Reek, p. 33.(5)

المصالح فهو خال من ما يسمى بالمعادلة الشخصية *Personal equation* فنظرية السعادة التوافقية تقوم على المركزية الذاتية التى أدت بالمراقبين الأخلاقيين أن يخضعوا كل الاهتمامات لمصالحهم أم لمصالح جيرانهم، أو طبقتهم أو شعوبهم أنها تحتضن كل الأبعاد الإنسانية داخل نظام كلي للعلاقات وتضع نفسها فى موضع وجهات النظر وتوفق بينها⁽¹⁾ وثانياً فإنه يلتجئ إلى الإرادة العملية الخاصة بالأفراد إلى خير السعادة التوافقية، وذلك حيث أنها تحتضن كل الاهتمامات إلى حد ما يخص اهتمام كل فرد وبالتالي فإنه يحصل على مدى واسع من التأييد يقوم ذلك الخاص بأى خير آخر. ولكل شخص بما فى ذلك الشخص الذى توجه له المناقشة جزء منه⁽²⁾ وزيادة على ذلك فإن معيار السعادة التوافقية هو المعيار الوحيد الكفء لكى يلتجئ إلى كل الناس ليس فقط لكل فرد بمفرده ولكن للجميع معاً. وهو المعيار الوحيد الذى يعد بفوائد لكل اهتمام مع كل الاهتمامات الأخرى⁽³⁾ ونظراً لأنه يشمل كل الاهتمامات ويحقق مصلحة الجميع فمن ثم يحصل على تأييد زائد يفوق كل خير آخر، وهذا ما يطلق عليه يرى دليل الاتفاق *The evidence of agreement*⁽⁴⁾.

ومعيار السعادة التوافقية هو المقياس الوحيد الذى يشمل كل الناس لا فى تعددهم فقط ولكن فى تجمعهم أيضاً. فهو الذى يعد بفوائد لكل مصلحة من كل المصالح الأخرى ومن ثم كان هذا المعيار كلياً بمعنيين *doubly universal* فهو عام بالمعنى النظري، لأن طبيعته ومضامينه موضوعية وأحكامه التى يستخدمها فيها تنطبق على كل حكم ولما كان مجرداً من الاهتمامات الخاصة فهو قابل للتطبيق على كل الحالات الإنسانية وهو عام بالمعنى الاجتماعي، فنتأجه تعود على كل الناس ومن هنا يستطيع الناس جميعاً أن يوافقوا عليه نظرياً وعملياً.

(1) P. B. Perry: *Realms of value*, p. 132.

(2) *Ibid*, pp. 132-133.

(3) *Ibid*, p. 133.

(4) *Ibid*, p. 133.

ويقدم بيرى ثانياً ما يطلق عليه دليل الرأى evidence of opinion ففى الاختلافات الملاحظة فى الرأى الأخلاقي يلاحظ هناك قدراً من الاتفاق فإذا عدت الأخلاق تنظيماً للحياة للوصول من الصراع إلى تحقيق التعاون، فالمسألة الأخلاقية إذن مسألة عامة⁽¹⁾.

وأخيراً الدليل التجريبي يقول بيرى: "إن البرهان على المعيار الأخلاقي برهان تجريبي بالمعنى الكامل لا المحدود" فالاصطلاح تجريبي فى معناه المحدد يطبق على ذلك الجزء من العلم الذى يخضع للملاحظة وليس الكل الذى تصاغ فيه نظرية فكرية تصويرية تتطابق مع مقتضيات المنطق والرياضة ويتحقق من صحتها بعد ذلك بالملاحظة. وإذا أريد اعتبار النظرية الأخلاقية تجريبية بهذا المعنى الكامل فينبغى أن تكون نظاماً من المفاهيم تحقق صحتها مادة الحياة⁽²⁾.

ويتطلب البرهان الختامي لنظرية الاهتمام الخاص بالقيم عند بيرى استكشافاً دقيقاً وتقديراً لنجاحه فى تسهيل الحل الخاص بكل المسائل الخاصة بالقيمة⁽³⁾ لقد تأمرت النظريات مع الأحداث لى تتحدى المقاييس الموضوعية للقيمة. وحيث إن العالم قد وقع فى شرك سلسلة من الحروب خططت لها أيديولوجيات لا ترحم فقد مال التفكير الخاص بالقيم إلى أن يسقط فى نسبية وشك، وفى السنوات السابقة على نشر "آفاق القيمة" كانت أكثر النظريات انتشاراً فى الولايات المتحدة هى النظرية الانفعالية التى تعالج القيم على أنها استجابات أو مشيرات انفعالية تفتقد المعنى الإدراكي والإشارة الموضوعية. وقد استجابت الانفعالية للمآزق المعاصر التى كانت تناقض فيه مذاهب القيم بعضها البعض دون إمكانية الالتجاء إلى مبدأ عالٍ لحل الصراعات وعلى النقيض من ذلك فإن معيار بيرى للسعادة التوافقية هو المرشح بوضوح لمركز الوسط الأخير لصراعات القيم، وهو أيضاً كما قدمناه إدراكياً تؤيده البراهين.

Ibid, p. 135.(1)

Ibid, p. 135.(2)

Ibid, p. 135.(3)

ولا يكفي - فيما يقول اندريا ريك - أن ندرك وأن نبرهن على أن معيار السعادة التوافقية هو المبدأ الأول للأخلاق فمن الضروري أن نقنع الجنس البشري بصلاحيته، ذلك لأن التبنى الكلي لهذا المعيار لا يعتمد على شيء أقل من العدالة والأريحية المنتشرين فيجب تنمية وإثارة اهتمامات الناس به بطريقة ما⁽¹⁾.

وتقع هذه المهمة على عاتق التربية الأخلاقية. التي أهملت بطريق تدعو للثناء في العالم المعاصر والتي عاد إليها بيرى⁽²⁾. لكي تغرس في الكل ميل أو مزاج نحو العدالة والأريحية. وقد حث بيرى على أن التربية الأخلاقية يجب أن تقوم على:

أ - الالتجاء للعقل الذي يمكن الناس من أن يروا اهتماماتهم موضوعياً على أنها تستحق اعتباراً مساوياً للاعتبار المعطى لاهتمامات الآخرين.

ب - والاتجاه "لذلك التعاطف الطبيعي أو العاطفة أو الشعور بالزمالة والذي يحرك فرداً ما لكي يتبنى اهتمام فرداً آخر ويتحرك من أجل تأييده"⁽³⁾.

وقد أشار بيرى إلى التعاطف على أنه ضرورة إنسانية طبيعية "يمكن بها تخيل القيم وتعددتها حتى يمكن للمرء بدافع من ثراء مظاهر الخير أن يختار الأفضل"⁽⁴⁾. ويمكن أن تتطور عن طريق التربية الأخلاقية والتي تلعب في الحقيقة دوراً رئيساً في تطور الضمير الإنساني "والضمير كنظام لاستحسان واستجهاان" المواقف التي يمكن أن ترتبط فيها العاطفة والرأى يمكن غرسه"⁽⁵⁾.

. وإذن فإن التربية الأخلاقية ضرورية لإقامة معيار السعادة التوافقية وتحت هذا المعيار فإن الأشكال السياسية التي تتناولها تقاليد الحضارة الإنسانية المثالية، أي القيم بمعناها الشامل عند بيرى سوف تكون الديمقراطية والتنظيم الأخلاقي

(1) Andrew Reck, Ibid, p. 35.

(2) Cff. P. B. Perry: Our side is right, ch 3 p. 75.

(3) رالف بارتون - بيرى: إنسانية الإنسان.. ص 45.

(4) رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان ص 45 / 46.

(5) P. B. Perry: Realms of value, p. 200.

للعالم. والتي تعد محور فلسفته الاجتماعية وفيها ينقل مفهوم الخير الأخلاقي من المستوى الاجتماعي إلى المستوى الدولي وتعادل الحضارة آفاق القيمة.

خاتمة البحث

إن فلسفة بيرى فى القيمة لن تتضح بتامها إلا إذا توجهها فهمه للفلسفة الاجتماعية وهذا هو ما تستهدفه هذه الخاتمة. فلما كان الخير يعنى السعادة التوافقية لأكبر عدد من الناس، فإنه بهذا إنما يحل الدافع الاجتماعى للتقدم محل الصراع البيولوجى. وإذا كان بيرى على المستوى الأخلاقى إنما يريد أن يحقق السعادة فإنه على المستوى الاجتماعى والسياسى يستهدف تأكيد الديمقراطية والسلام والتعاون الدولى. "وبهذا يتضح أن الهدف الأقصى له هو إيجاد نظرية أكثر شمولاً للحضارة الإنسانية لا تكون نظريته فى القيمة الأخلاقية إلا جزءاً صغيراً منها"⁽¹⁾ فالهدف النهائى عنده هو سعادة البشر. وعلى هذا كرس بيرى نفسه للقضايا الديمقراطية كما تمثل ذلك فى موقفه فى الحربين العظميين فى مهاجمته الدائمة للنازية والتنديد بالأيديولوجية الفاشستية. وهو فى كل هذا إنما يوحّد بين الديمقراطية والقيمة الخلقية. "فالديمقراطية هى التنظيم الصحيح للمجتمع، أو الطريقة التى يجب أن ينظم بها المجتمع أو المجتمع الخير، وقد أعطيت اصطلاحات الخير والواجب والصواب معنى أخلاقياً، وتم تناول الأخلاق على أنها تعنى الاهتمامات من أجل غرض إزالة الصراع وإحلال التعاون"⁽²⁾.

وأعلن بيرى فى "اليورتانية والديمقراطية"⁽³⁾ أن الديمقراطية ترد إلى الأخلاق لسنين:

(1) Josph Blau, Man and Movement in American philosophy p. 289.

(2) R. B. Perry: Realms of value, p. 274.

(3) R. B. Perry: Puritanism and Democracy.

وتعنى البيوريتانية Puritanism الصرامة أو التطرف فى مسائل السلوك والدين، أو "المبادئ والممارسة لدى طائفة المتطهرين وهى طائفة من البروتستانت ظهرت فى القرن 16 فى كنيسة إنجلترا، يطالبون بمزيد من الاصطلاحات فى العقيدة والعبادة وحزم أكبر فى الانتظام الدينى.

أولاً: "أن الأخلاق تتمسك بأن تبرير الدولة يقع في خير أفرادها"⁽¹⁾ وقد أكد يرى دائماً على أن أى مؤسسة بها في ذلك الدولة تتوقف على خير الأفراد.

ثانياً: لما كان كل فرد يستطيع أن يخبرنا بما هو اهتمامه بأفضل صورة فالمجموع بالمثل يستطيع أن يحدد ما هو الخير العام.

ولما كان الخير يشبع اهتمامات الأفراد، كما أنه وسيلة نحو إدراك الخير الأقصى، فإن الديمقراطية في أكبر معانيها تكون اجتماعية وسياسية. وهو في هذا يتوسع في معنى الديمقراطية فلا يجعلها قاصرة على البعد السياسي بل يمتد بها إلى آفاق اجتماعية. ويرى أن على هذه الديمقراطية أن تعالج الإشباع الأقصى لاهتمامات المواطنين. وهو في كل هذا لا يريد للاهتمام العام أن يقتصر على الاهتمامات الفردية، وفي نفس الوقت لا يريد أن يلغي الفردية: فالاهتمام العام ليس هو الإرادة الخاصة بالكل، ولكن الإرادة الخاصة بكل شخص فردي، وعندما يحدث اتفاق في الرغبة فإن هذا هو خير الكل"⁽²⁾ وهنا يتضح الارتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة⁽³⁾. وهو في هذا يضع الأساس النظري للمجتمع الأمريكي الذي يتميز "بالفردية الاجتماعية" التي لا تغرق الفرد من الناس في خضم المجتمع بل تحتفظ لكل إنسان بفرديته المستقلة على الرغم من اشتراكه مع الآخرين في جماعة واحدة يربطها الصالح المشترك - فالمجتمع الأمريكي في صميمه "كثرة" من الأفراد -⁽⁴⁾. وفي هذا الإطار تعد فلسفة يرى الاجتماعية واحدة من المحاولات في العصور الحديثة التي تقدم صياغة عقلية لليبرالية ذات اتجاه أخلاقي واضح.

ولما كان يرى باحثاً عن الفردية الجماعية فإن رؤية تحالف الإنسانية أصبح هو

(1)

R. B. Perry: Ibid, p. 502. (2)

(3) انظر في هذا أ. تيتارنكو الأخلاق والسياسة، شوقي جلال، دار الثقافة الجديدة، القاهرة 1975.

(4) جون ديوى: الفردية قديماً وحديثاً. ترجمة خيرى حماد دار مكتبة الحياة بيروت 1960.

الشغل الشاغل له. وبدأت دعوته تلك منذ الحرب العظمى الأولى فقد أصبح نصيراً لوحدة أخلاقية عالمية، وجاء كتابه "عالم واحد في دور التكوين" One World in The Making إسهاماً مهماً في هذا الاتجاه. وفي هذا الكتاب يقوم بيرى بتطبيق محدد لموقفه الاجتماعي على مسألة التنظيم الدولي: وإذا كانت التكنولوجيا قد وحدت البشرية مادياً إلا أنها باعدت بينها روحياً ولهذا يطالب بأن تتأسس الوحدة على مبادئ أخلاقية⁽¹⁾. ويطالب من أجل تدعيم السلم أن يقيم نظاماً من المؤسسات لا يقتصر على الشكل المادي ولكنه يمثل أيضاً كل اهتمام إنساني وتصبح الدعوة حارة لتأسيس ضمير يسع العالم، يتضمن الإنجازات السياسية والتشريعية والثقافية والتربوية والدينية، التي سوف تشكل في مجموعها تلك الوحدة الأخلاقية لعالم الإنسان⁽²⁾. ويرى أن الحكومة العالمية الصحيحة من وجهة النظر السياسية هي نتيجة نهائية لوحدة العالم الأخلاقية. ومن الممكن أن تؤسسها الحكومات الوطنية الموجودة وهذا يقتضى تطوير اقتصاداً عالمياً من الرخاء، وحرية العدالة وإعادة توجيه التربية على أساس دولي وتأسيس ديانة إنسانية تكمل الديانات التاريخية المتعددة وتقر المثل الأعلى لجنس بشري موحد أخلاقياً.

وعلى ذلك فإن هذا التنظيم الدولي الديمقراطي هو الشكل الوحيد الذى يمكن أن نجد ما يبرره أخلاقياً. والديمقراطية هي الشكل الوحيد الصالح للدولة، لأنه يعطى للأمم دون أن يسلبها شيئاً، وإذا سلبها فذلك كى يعطيها بطريقة أكثر وفرة وإذا أخذ من الفرد فلكى يعطى الكل الذى يتضمن هذا الفرد أيضاً وعلى هذا الديمقراطية هي النمط الوحيد من الدولية الثابت الذى يتفق مع الأمنيات القومية لكل الأمم.

وتعد مشكلة التنظيم الدولي هذه تطبيقاً محدداً لمشكلة الأخلاق، ويتمسك بيرى بأنه "يجب أن تكون هناك إرادة منتشرة وسائدة من أجل السلام وضد الحرب،

(1) R. B. Perry: One World in the Making, p. 43

(2) Ibid, pp. 97-98.

ومن أجل السعادة والوجود وضد البؤس، من أجل السعادة والوجود لكل الناس وضد السعادة والوجود للقلة على حساب الكثرة"⁽¹⁾ ومرة أخرى فإن العمل يقع على عاتق التربية الأخلاقية وذلك لتوليد ورعاية الوعي الإنساني، وهذه المرة على مقياس عالمي.

وإذا كانت "الأخلاق هي إدراك المثل الأعلى" وتتطلب واقعية بخصوص الحقائق والاهتمامات الفعلية التي تتطلب تنظيمًا وإشباعًا، فإنها تتطلب أيضاً مثالية عند اعتبار الأهداف سواء أكانت بعيدة أم مباشرة وتعد بإشباع الاهتمامات الإنسانية وبهذا المعنى فقد كان يرى على حق لأن يعلن: كلما زدنا واقعية زدنا مثالية⁽²⁾.

(1) Ibid, p. 223.

(2) Andrew Reck, p. 39.

مراجع البحث

أولاً: المراجع الإنجليزية (مؤلفات بيرى)

أ- الكتب

- (1) The Approach to philosophy: Charles Scribner's New York 1905.
 - (2) The Moral Economy, Charles scribner's sons, New York 1909.
 - (3) Present philosophical tendencies, a critical survey of Naturalism, Idealism Pragmatism and Realism together with a synopsis of the phil. Of W. James, Longmans Green & Co. New York 1912.
 - (4) The free Man and the soldier, Essays on the Reconciliation of liberty and Discipline, Charles Scribner's sons New York, 1916.
 - (5) The Present conflict of Ideals, a study of the philosophical background of the world war, Longmans Green Co. New York, 1918.
 - (6) The Plattsbury Movement, a Chapter of America's participation in the world war, E.P. Dutton, Co., New York, 1921.
 - (7) A History of philosophy, Charles Scribner's sons, New York, 1925.
 - (8) General theory of value: Its Meaning and Basic principles construed in terms of interest, Longmans Green, Co., New York, 1926.
 - (9) The thought and Character of William James, two vols., Little Brown, Co., Boston 1935.
- طبع هذا المجلد مرتين. الأول عام 1935 في مجلدين كبيرين، تم طبع في مجلد واحد مختصر، عام 1948 بمطبعة جامعة هارفارد، وقد ترجم المجلد الأخير للعربية تحت اسم "أفكار وشخصية وليام جيمس"، وهى دراسة دقيقة عن جيمس فاز عنها بيرى بجائزة بوليتزر للسيرة عام 1936.
- (10) In the spirit of William James: Yale Uni., Press New Haven 1938.
 - (11) Shall Not Perish from the Earth, the vanguard press New York, 1940.
 - (12) On All fronts, the vanguard press, New York, 1941.
 - (13) Our side is Right, Harvard Uni. Press Cambridge 1942.
 - (14) Puritanism and Democracy, the vanguard Press, New York 1944.
 - (15) One World in the Making, Current Books. Inc, A.A. Wyn, New York, 1945.

ويمثل هذا الكتاب مع الكتب السابقة (11، 12، 13، 14) جهد بيرى فى الإسهام فى القضايا العامة، السياسية والاجتماعية والتي كانت تواجه المجتمع

بالحاح أثناء الحرب العظمى (الثانية) ويتضح فيها موقفه الديمقراطي مقابل الأيديولوجيات المعادية للديمقراطية.

Characteristically American. Five lectures Dalivered at the Uni. Of (16)
Michigan, Alfred A. Knof. New York 1946.

The Citizen Decides, a Guides to Responsible thinking, Indiana (17)
Uni. Press, 1951.

Realms of value, A Gritique of Human Civlization, Harvard Uni. (18)
Press, Combridge, 1954.

The Humanity of Man, edited by E. A. Masi, G. Braziller, New (19)
York 1956.

وللكتاب ترجمة عربية صدرت في لبنان بعنوان إنسانية الإنسان، ترجمة سلمى
الخضراء الجيوشي.

The philosophy of the recent past, on Outline of European and (20)
American philosophy since 1860, Charles Scriber's sons 1926.

ب - المقالات

"Prof. Royce's Refutation of Realism and pluralism, the Monist, (1)
(1901-1902), p. 430.

Conceptions and Mis conceptions of conscience, psychological (2)
Review, 1904.

ويشيد جيمس بهذه الدراسة التي تقترب من رأيه في الوعي التي قدمها في
مقالته هل للوعي وجود؟

Program and First platoform of six Realists? Journal of phil, 1910. (3)

وهو العمل الأول اذى قدمه يرى مع زملائه الواقعيين الستة.

The ego-centre predcaments. Journal of philosophy, psychology (4)
and scientific Method, Vol., 7, 10.

"Realistic theory of independence, In E.B. Holt et al, in New (5)
Realism Macmillan, New York, 1912.

The Difintion of value, The Journal of philosophy Vol. 11. (6)

Religious values, The American Journal of theology Vol. 19, 1915. (7)

Economic value and Moral values, Journal of Economy vol. 30, (8)
1916.

"Realism in Retrospect" in Contemporay American philosophy (9)
Vol. 2 W.P. Montague, G. P. Adams (eds) the Macmillan Company New
York 1930.

Value as an objective predicate, 1931. (10)

Value as simply value, Journal of philosophy 28, 193, 1v, 522 v6. (11)

Real and Apporent value, philosophy 7, 1932, pp. 1-6. (12)

The Meaning of Humanity. Princeton Uni. Press, 1938. (13)

W.P. Montague and New Realists, Journal of philosophy 1945. (14)

- First personal, Atlantic Monthly vol. 178, 1946, 107. (15)
 "Dewey and Urban on value judgment" Journal of philosophy vol. (16)
 xiv, 1918.
 (17) "Value and its Moving Appreal" philosophical Review 411, 1932.

ثانياً: كتابات عامة في القيم والواقعية الجديدة

- Akken (Henry): Philosophical in the Twentieth century, London (1) .
 House, 1960.
 Aiken W. Lillian, B. Russell's philosophy of Moral, the Humanity (2)
 Press in London.
 Alexander (Samuel) Beauty and other forms of value, Mcmillian, (3)
 London 1933.
 Alexanders, Space, Time and Diety, Vol. 2 McMillian, 19. (4)
 Betron. D. Brettchneider, the philosophy of S. Alexander Idealism (5)
 in space, time Deity, Humanity Pres, 1964.
 Boham, Prchie, Philposophy: Introduction, John Urilery sons Inc, (6)
 U.S.A. 1953.
 Bochensekey J. An Introductions, Harpert track book in English by (7)
 Deidal Dardrecht, Hallond, London.
 Blau Josph: The Men and Movement in American philosophy (8)
 prentice – Hall, Inc, New York, 1953.
 Boyston (Jo Ann) Editions: Guide to the works of J. Dewey (9)
 Southern, illinas Uni. Press, London, 1972.
 Cohen, Moris: Studies in philosophy and science, Frederik Unger (10)
 phblihin Co., New York, 1949.
 Dewey, John: Essays in Experimental Logic, Dover Publiations (11)
 ince, New York, 1916.
 Dewey John, Theory of valuation, the Uni., of Chicago Press. (12) .
 Frankena, Willian, K.: Ethical theory in John Passmor (13)
 "Philosophical scholarship in untet stats 1930-1960" prentice inc,
 Englewood, criff. New Jersy 1964.
 Findly, J. N. Axiological Ethlis, Macmillan & Mortns Press 1970. (14)
 Erankel, Charls & George Birzter, the golden age of American (15)
 philosophy, New York, 1964.
 Fuller B.A.G.A History of philosophy, Oxford KBH publish co, (16)
 Edition 1969.
 James William, Essays in Radical impiricism and pluralistic (17)
 Univers, E.P. Dutton Co., inc, 1971.
 Hocking W.E., types of philosophy, Charls Scribners sons 1929. (18) .
 Kohler W., The place of value in a world of facts, liveright (19)
 publishings, New York, 1938.
 Larid John, Recent Pilosophy, Oxford Uni., Pres, London 1945. (20)
 Larid. John: The Idea of value. (21)
 Leply Ray: The language of value, Columbia Uni, press New (22)
 York, 1957.
 Moris, Charles, varicties of Human value, the Uni., of Chicago, (23)

- Chicago Press, 1956.
- Muelder W. G. & Scorsele., L., The development of American (24)
philosophy, Boston, 1940.
- Montague W. P. Story of American Realism, in Runs Twentieth (25)
Century philosophy, 1935.
- (26) Nagill, Frank.: Masterpieces of World's philosophy in summary
form's Harper & La publisher New York 1961.
- Passmor, John: A Hundered years of philosophy, penfuin books, (27)
1970.
- Pepper S.C.,: The sources of value, uni of Clifornia Press 1958. (28)
- Reck, Andrew: Recent American philosophy, pantheon books a (29)
Diuision of Rondon House, New York, 1964.
- Russell. B. Twentieth century philosophy in Runs. (30)
- Schneider h., A history of American philosophy, Columbia Uni, (31)
Press, New York, 1946.
- Sartre J. P. La transcendance de l'ego, Esoiusse D'une Description (32)
phenomologique, Paris librairie philosophique, J. Vrin place la sarbonne
1966.
- Sakahian S. Willian, Systems of Ethics and value theory, (33)
philosophical Library, New York, 1963.
- Titus, Harold: Living Issus in philosophy, American book (36)
company New York 1953.
- Tnilly Frank, ledger wood, A history of philosophy, Heory Holl (37)
and company New York.
- Urban W.M., The Intelligible world, George Allen Unwin Ltd. (38)
- Urban W.M., Valuation, Its nature and lows, being am Introduction (39)
to General theory of value, The Macmillan Co, New York, 1909.
- Urban W.M. Axiology, in Runs Twentieth century philosophy. (40)
- Warnock M, Ethics since 1900. 2. ed Oxford Uni, Press 1967. (41)
- White, Mortan: The age of Analysis, published by the Nen (42)
American library 1953.
- Whitehead lewis Robert Hahnes, philosophical inquiry an (43)
introduction to philosophy 2 ed prentice Hall ince, Englewood Cliff, New
Jersy 1932.
- G. Santayana: The sence of Beauty, Dover publication inc., New (44)
York, 1955.
- Rader, Melvin & Berteran Jessup, Art and Human value prentice- (45)
Hall, Inc, Englewood Cliff, New Jersy 1976.
- Stockhammer Morris, Kant Dictionnery 1972. (46)
- Roenthal M, Yudin P.: A Dictionary of philosophy, progress (47)
publishers Moscow 1967.
- Runs D, D. Dictionary of philosophy, Littlegeld Adams & Co, (48)
New Jersy, 1962.
- Blanhard, Brand, Reason and Goodness, The Murhead library of (49)
philosophy, H.D. Lewis, New York, 1961.

ثالثاً: المراجع العربية

- (1) ابن سينا: الشفاء. المنطق، المدخل، تحقيق محمود الخضيرى مراجعة د. إبراهيم مذكور، دار المعارف، القاهرة، 1953.
- (2) الخوارزمي: مفاتيح العلوم، طبعة عبد اللطيف محمد العبد، دار النهضة العربية، القاهرة 1976.
- (3) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، القاهرة 1924.
- (4) أرنست فيشر: ضرورة الفن: ترجمة أسعد حليم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1971.
- (5) أرنولد هاوز: الفن والمجتمع عبر التاريخ، جزءين، ترجمة د. فؤاد زكريا. دار الكتاب العربى، القاهرة، 1968.
- (6) آدموند هوسرل: تأملات ديكارتية. ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت للطباعة والنشر 1958.
- (7) ادموند هوسرل: تأملات ديكارتية، ترجمة د. نازلي إسماعيل، دار المعارف، القاهرة 1969.
- (8) ازفلد كولبه: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفى، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1955.
- (9) اميل برييه: اتجاهات الفلسفة المعاصرة. د. محمود قاسم، دار الكشاف للطباعة والنشر 1965.
- (10) أفلاطون: الجمهورية ترجمة د. فؤاد زكريا. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر 1968.
- (11) أفلاطون: المأدبة ترجمة وليم الميرى، مطبعة الاعتماد بمصر، 1954.
- (12) أميرة حلمى مطر (الدكتورة): فلسفة الجمال من افلاطون إلى سارتر. دار الثقافة للطباعة والنشر 1975.
- (13) أميرة حلمى مطر (الدكتورة): مقدمة فى علم الجمال. دار النهضة العربية، القاهرة، 1972.

- (14) الجرجاني أبو الحسن علي بن محمدا بن علي التعريفات، الدار التونسية للنشر، 1971.
- (15) القشيري (الإمام أبي القاسم) الرسالة القشيرية مع شرح الأنصاري مكتبة ومطبعة مصطفى البابي 1959.
- (16) بوشنسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا. ترجمة عزت قرني، عالم المعرفة، الكويت.
- (17) توفيق الطويل (الدكتور): فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ط 3 النهضة العربية، القاهرة 1976.
- (18) توفيق الطويل (الدكتور): مذهب المنفعة العامة في الأخلاق. النهضة العربية، القاهرة 1976.
- (19) توفيق الطويل (الدكتور): أسس الفلسفة ط 4 النهضة العربية القاهرة.
- (20) جان فال: طريق الفيلسوف، أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1963.
- (21) جان فال: دراسات في الفلسفة الفرنسية؛ من ديكرت إلى سارتر. فؤاد كامل. دار الكاتب العربي 1968.
- (22) جان لاکروا: نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة. د. يحيى هويدي، دار المعرفة 1975.
- (23) جارودي روجيه: النظرية المادية في المعرفة. ترجمة إبراهيم قريط دار دمشق للطباعة والنشر.
- (24) جارودي روجيه: الماركسية وعلم الجمال. جورج طرابيشي دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1975.
- (25) جان بول سارتر: تعالي الأنا موجود. ترجمة د. حسن حنفي دار الثقافة الجديدة القاهرة.
- (26) جان برتليمي: بحث في علم الجمال. د. أنور عبد العزيز. دار نهضة مصر القاهرة 1970.
- (27) جون لويس: المدخل إلى الفلسفة. د. أنور عبد الملك ط 1 الدار المصرية للكتاب 1958.

- (28) جود. فصول في الفلسفة ومذاهبها. عطية هنا. ماهر كامل. دار النهضة المصرية 1956.
- (29) جون ديوى: المبادئ الأخلاقية في التربية. عبد الفتاح سيد هلال، الدار المصرية للكتب، القاهرة.
- (30) جون ديوى: الفن خبرة. ترجمة د. زكريا إبراهيم. دار النهضة العربية، القاهرة 1963.
- (31) جون ديوى: الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني، ترجمة محمد لبيب النجیحى مؤسسة الخانكي القاهرة 1963.
- (32) رسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية ج 3 ترجمة محمد فتحى الشنيطى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1978.
- (33) رسل: فلسفة القرن العشرين من كتاب فلسفة القرن العشرين، ترجمة عثمان نوية مؤسسة سجل القاهرة.
- (34) رتشارد هونجوالد: فلسفة الهيكلية، في كتاب رونز فلسفة القرن العشرين.
- (35) ريمون رويه: فلسفة القيم ترجمة د. عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق، سوريا.
- (36) زكريا إبراهيم (الدكتور): دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة 1968.
- (37) زكريا إبراهيم (الدكتور): فلسفة الفن في القرن العشرين، مكتبة، مصر، القاهرة 1968.
- (38) زكريا إبراهيم (الدكتور): كانط أو الفلسفة النقدية. مكتبة مصر، القاهرة، 1969.
- (39) زكى نجيب محمود (الدكتور): خرافة الميتافيزيقا. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1953.
- (40) زكى نجيب محمود (الدكتور) حياة الفكر في العالم الجديد، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1958.
- (41) سيد جويك (هنرى): المجلد في تاريخ علم الأخلاق. ترجمة د. توفيق الطويل، عبد الحميد حمدى. دار نشر الثقافة، الإسكندرية، 1949.

- (42) هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها. ترجمة د. فؤاد زكريا. دار نهضة مصر. القاهرة.
- (43) هربرت شنيدر: تاريخ الفلسفة الأمريكية. ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى، دار النهضة العربية، القاهرة.
- (44) هويدى (الدكتور يحيى): دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. النهضة العربية. القاهرة 1968.
- (45) هويدى (الدكتور يحيى): مقدمة فى الفلسفة، الطبعة الخامسة. النهضة العربية، القاهرة 1968.
- (46) هويدى (الدكتور يحيى): باركلى، سلسلة نوابغ الفكر العربى، دار المعارف القاهرة د.ت.
- (47) هويدى (الدكتور يحيى): الوضعية المنطقية فى الميزان، مكتبة النهضة العربية، القاهرة 1972.
- (48) هويدى (الدكتور يحيى): أزمة الحرية فى فلسفة سارتر من كتاب سارتر مفكراً وإنساناً دار الكاتب العربى 1967.
- (49) هيجل: المدخل إلى علم الجمال. ترجمة جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- (50) هيدجر (مارتن): نداء الحقيقة ومقالات أخرى. ترجمة د. عبد الغفار مكاوى. دار الثقافة للطباعة والنشر 1977.
- (51) عثمان أمين (الدكتور): رواد المثالية فى الفلسفة الغربية ط3 دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة، 1975.
- (52) عزمى إسلام (الدكتور): واحدة محايدة بين العقل والمادة. مجلة الفكر المعاصر عدد 34.
- (53) عبد المنعم تليمة (الدكتور): مداخل إلى علم الجمال الأدبي. دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1978.
- (54) عبد المنعم تليمة (الدكتور): مقدمة فى نظرية الآداب. دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1976.

- (55) فؤاد زكريا (الدكتور): نظرية المعرفة أو الموقف الطبيعي للإنسان، النهضة المصرية القاهرة، 1962.
- (56) فوزية دياب (الدكتورة): القيم والعادات الاجتماعية، دار الكاتب العربى، القاهرة، 1967.
- (57) فيليب بليرايس: معرفتنا بالخير والشر. ترجمة د. عثمان عيسى شاهين، الأنجلو المصرية، القاهرة د.ت.
- (58) رالف بارتون بيرى: أفكار وشخصية وليم جيمس. ترجمة د. محمد على العريان، النهضة العربية، القاهرة، 1965.
- (59) رالف بارتون بيرى: إنسانية الإنسان. ترجمة سلمى الخضراء الجيوسى. مكتبة المعارف بيروت، 1961.
- (60) رالف بارتون بيرى: أفاق القيمة ترجمة د. عبد المحسن عافق سلام. النهضة المصرية القاهرة 1968.
- (61) رالف بارتون بيرى: معنى الإنسانيات. ترجمة يوسف ميخائيل أسعد. دار المعرفة. القاهرة 1972.
- (62) أمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما. ترجمة د. نازلى إسماعيل الكاتب العربى، القاهرة.
- (63) أ.أ. بلاتشارد: مبادئ النقد الأدبي ترجمة محمد مصطفى بدوى. سجل العرب. القاهرة.
- (64) لوسيان برايس: محاورات الفرد نوارث دايتهد: ترجمة محمود محمد، دار المعارف، القاهرة، 1961.
- (65) محمد مهران رشوان (الدكتور): فلسفة برتراند رسل. دار المعارف. القاهرة 1977.
- (66) محمود زيدان (الدكتور): وليم جيمس. سلسلة الفكر الغربى. دار المعارف. القاهرة د.ت.
- (67) متس (ردولف): الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام ج2 ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة السجل العرب، القاهرة، 1967.

- (68) مونتاجيو (وليم بيرل).. قصة الواقعية الأمريكية من كتاب فلسفة القرن العشرين، عثمان نويه. سجل العرب، القاهرة
- (69) محمد محمد الزلباني (الدكتور): القيم الاجتماعية. مدخل للدراسات الأنثروبولوجيا. دار النهضة المصرية. القاهرة 1978.
- (70) ول. ديورانت: قصة الفلسفة - ترجمة فتح الباب محمد. مؤسسة المعارف، بيروت 1966.
- (71) وليم ديفيدسون: النفعيون، ترجمة محمد إبراهيم زكى. مكتبة نهضة مصر القاهرة.
- (72) نازلي إسماعيل (الدكتورة) فلسفة القيم. مكتبة سعيد رأفت. عين شمس، القاهرة، 1978.
- (73) نازلي إسماعيل (الدكتورة): النقد في عصر التنوير (كنت)، دار النهضة العربية، 1973.
- (74) نازلي إسماعيل (الدكتورة): الشعب والتاريخ (هيجل)، دار المعارف بمصر، 1976.
- (75) يوسف كوميذ: القيمة والحرية. ترجمة د. عادل العوا. دار الفكر دمشق، سوريا 1975.
- (76) جورج سانتيانا: الإحساس بالجمال - ترجمة محمد مصطفى بدوى. الأنجلو المصرية. القاهرة.
- (77) ولتر ستيس - فلسفة هيجل. ترجمة د. إمام عبد الفتاح دار الثقافة للطباعة 1972.
- (78) بندتو كروتشه: المجلد في فلسفة الفن. سامي الدروبي. دار الفكر العربي. القاهرة.
- (79) أحمد فؤاد كامل (الدكتور): جورج مور سلسلة نصوص فلسفة دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1976.
- (80) وولف: فلسفة المحدثين والمعاصرين. ترجمة د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1936.

رابعاً رسائل جامعية ودوريات وقواميس

(1) جابر عصفور (الدكتور) نظرية الفن عند الفارابي. مجلة الكاتب، القاهرة العدد 177 سنة 1975.

(2) جميل صليبا (الدكتور) المعجم الفلسفي جزءان. دار الكتاب اللبناني.

(3) توفيق الطويل (الدكتور) القيم العليا في فلسفة الأخلاق. مجلة عالم الأخلاق الكويتية. المجلد السادس، العدد الرابع، مارس 1976.

(4) توفيق الطويل (الدكتور): العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق، مجلة كلية الآداب المجلد الرابع عشر. الجزء الأول مايو 1952.

(5) روزنتال، يادين: الموسوعة الفلسفية سمير كرم. دار الطليعة، بيروت، 1974.

(6) سبحان خليفات: الاتجاه اللغوي في الميتا أخلاق. رسالة ماجستير غير منشورة بإشراف د. زكريا إبراهيم - جامعة القاهرة.

(7) صلاح قنصوه: القيم والعلم على ضوء نظرية إنسانية شاملة: رسالة ماجستير إشراف الدكتور يحيى هويدى، جامعة القاهرة.

(8) عبد الرازق حجاج: القيم الفنية والجمال عند صمويل الكسندر رسالة ماجستير إشراف د. أميرة حلمى مطر.

(9) محمد محمد مدين: القيم عند جون ديوى. رسالة ماجستير إشراف د. يحيى هويدى. جامعة القاهرة.

(10) محيى الدين غنيم: القيم عند المبدعين: رسالة دكتوراه. إشراف د. مصطفى سويف جامعة القاهرة.

(11) يحيى هويدى (الدكتور) العلاقة بين الفلسفة والدين من زاوية حضارية بحث من أعمال المؤتمر الأول للفلسفة الإسلامية القاهرة 1979.

(12) يوسف سليم سلامه، المنطق عند هوسرل. رسالة ماجستير إشراف د. زكريا إبراهيم جامعة القاهرة.

(13) مراد وهبه (الدكتور) يوسف كرم - المعجم الفلسفي الطبعة الثانية مكتبة يوليو، القاهرة.

الفهرس

المقدمة: 5

الباب الأول مدخل إلى فلسفة رالف بارتون بيرى

الأساس النظرى لفلسفة القيم

تمهيد: 13
 الفصل الأول: موقف الواقعية التقدي من الاتجاهات الفلسفية المخالفة 18
 الفصل الثانى: الواقعية الجديدة الأمريكية نشأتها ومبادئها العامة 50
 الفصل الثالث: اتجاهات بيرى فى المعرفة 84

الباب الثانى النظرية العامة فى القيمة

الفصل الرابع: طبيعة وتعريف القيمة 107
 الفصل الخامس: محاولات تعريف القيمة بالاهتمام 146
 الفصل السادس: الاهتمام الواقعي 170
 الفصل السابع: نظرية: نظرية القيمة المقارنة 198

الباب الثالث آفاق القيمة

تمهيد 231
 الفصل الثامن: الجمال 233
 الفصل التاسع: 272
 خ 321
 مر 325

الواقعية الجديدة

ظهرت الواقعية الجديدة في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1910 كفلسفة مناهضة للمثالية السائدة، التي كان يدافع عنها جوزيا روس، ومتجاوزة للبراجماتية لدى أحد أهم فرسانها وليم جيمس. مقتدية بنهج العلماء في العمل الجماعي متخذة التعددية غاية ميتافيزيقية والتحليل منهجاً علمياً.

وبالإضافة إلى إسهامات أصحابها في مجال الاستمولوجيا، فقد كان أكبر إسهام لمؤسسها، رالف بارتون بيري، في مجال القيم والنظرية الاجتماعية، الذي يظهر جلياً في كتابيه: النظرية العامة للقيمة، وآفاق القيمة. حيث سعى إلى تقديم نظرية توافقية للخير والسعادة، يطور فيها الفلسفة النفعية على ضوء الأخلاقية الكانطية ممهداً الطريق بهذه النظرية للإسهام الذي قدمه الفيلسوف الأمريكي المعاصر جون رولز في نظرية العدالة.

يتناول هذا العمل نظريته التوافقية في القيمة

Bibliotheca Alexandrina



1194970

ISBN 978-6589-09-978-2



9 786589 099789



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥

Email: dar_altanweer@hotmail.com

dar_altanweer@yahoo.com

توزيع دار الفارابي